AUG. DORNER

Pessimismus / Nietzsche und Naturalismus

mit besonderer Beziehung auf die Religion

THE UNIVERSITY

OF ILLINOIS

LIBRARY

149.6
D73p

The person charging this material is responsible for its return on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

NOV – 7 1971

DEC 5 1971

AUG 2 9 1984

AUG 0 2 1984

L161—O-1096

7 — 26/10.11

Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/pessimismusnietz00dorn_0

AUGUST DORNER

Pessimismus / Nietzsche und Naturalismus

mit besonderer Beziehung
auf die Religion

FRITZ ECKARDT VERLAG :: LEIPZIG 1911

149.6
D73p

Alle Rechte, besonders das Übersetzungs-
:: :: :: :: recht, vorbehalten. :: :: ::

:: :: Copyright May 5th 1911 by :: ::
Fritz Eckardt Verlag G. m. b. H., Leipzig.

Vorrede.

Die vorliegende Arbeit ist aus mehreren Vorlesungen entstanden, die vor einem größeren Publikum von Zuhörern aller Fakultäten gehalten wurden. Sie dienen gewissermaßen als Ergänzung zu meiner Enzyklopädie der Philosophie, indem sie das Recht des Idealismus gegenüber praktischen wie theoretischen naturalistischen Richtungen zu erweisen suchen. Denn sowohl der Pessimismus mit seiner Verneinung des Willens zum Leben, wie NIETZSCHE mit seiner Bejahung des Willens zum Leben sind über den Naturalismus noch nicht hinausgekommen, der in verschiedenen Formen bis in die Gegenwart einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt hat. — Wie schon aus meiner Enzyklopädie erhellt, ist es keineswegs meine Meinung, daß man, um dem Naturalismus zu entgehen, in irgend einer Weise einen Dualismus zwischen Geist und Natur oder zwischen theoretischer Erkenntnis und Werturteilen aufrichten muß. Vielmehr soll auf Grund der Anerkennung der Selbständigkeit des Geistes und seines geistigen Inhalts und der Selbständigkeit der Natur und ihrer Gesetze eine einheitliche, beiden Gebieten in ihrer Eigenart gerecht werdende Weltanschauung erstrebt werden, die unter Benutzung der durch die empirischen Wissenschaften gewonnenen Resultate die idealistische Denkweise neu gestaltet. Wenn ich diese idealistisch nenne, so geschieht es deshalb, weil ich annehme, daß in der

217006

höchsten Zweckidee diese Einheit begründet sei. Das ist ein Idealismus, der auf die Vernunftnotwendigkeit sich gründet, der aber die Realisierung der Ideale nicht aus- sondern einschließt.

Ich habe bei den Ausführungen in dieser Schrift das religiöse Gebiet besonders berücksichtigt, weil in der Gegenwart die religiöse Frage wieder stark in den Vordergrund getreten ist. Auch wird eine einheitliche Weltanschauung schwerlich ohne den Rückgang auf die letzte Einheit, die in dem absoluten Wesen gegeben ist, durchgeführt werden können.

Auf Vollständigkeit der Angabe der Literatur, insbesondere auch der in diesen Gebieten teilweise verdienstlichen theologischen Literatur habe ich es nicht abgesehen.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorrede V

Inhalt VII

Einleitung 1

I. Buddhismus, Pessimismus und Christentum 3

1. Der Brahmanismus und Buddhismus 4

2. Die den Pessimismus begünstigenden Geistesströmungen im vorigen Jahrhundert 23

3. Die pessimistischen Philosophen 34

4. Kritik des Pessimismus 71

a) Kritik der pessimistischen Religion, Vergleich von Buddhismus und Christentum 75

b) Kritik der pessimistischen Philosophie 85

II. Nietzsche und die Romantik 102

1. Voraussetzung für Nietzsches Philosophieren . . . 102

2. Einleitende Bemerkungen über seine Persönlichkeit und Entwickelung 117

3. Die Aufgabe des Philosophen nach Nietzsche . . . 125

4. Nietzsches Weltanschauung nach ihren Grundzügen. 130

5. Die Herrenrasse und der Übermensch 153

6. Die Kulturphilosophie 158

7. Die Beurteilung Nietzsches 188

Seite

III. Naturalismus, Naturwissenschaft und Religion 198
1. Die historische Entwickelung des Naturalismus . . 199
2. Die verschiedenen Formen des modernen Naturalismus 215
a) Die verschiedenen Formen naturalistischer Weltanschauung 217
b) Die Forderung einer einheitlichen Methode für alle Wissenschaften und die naturalistische Behandlung der einzelnen Disziplinen der Geisteswissenschaft 239
3. Kritik des Naturalismus 253
a) Kritik des Monismus 253
b) Kritik der naturalistischen Entwickelungslehre . 261
c) Kritik des unter naturalistischem Einfluß stehenden psychophysischen Parallelismus 269
d) Kritik der naturalistischen Behandlung der Einzelwissenschaften 273
4. Die Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, illustriert an dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion und Theologie und der Wechselwirkung von Leib und Seele 296
a) Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion und Theologie 296
b) Wechselwirkung von Leib und Seele 315
Schluß 324

Einleitung.

Als der Idealismus der großen Denker im Anfang des vorigen Jahrhunderts ins Wanken kam, da machten sich Richtungen geltend, die im Anschluß an die Romantik den Willen zum Leben betonten, zuerst in der Form der Verneinung desselben, sodann in der Form der Bejahung desselben. Diese Richtungen standen zugleich unter naturalistischem Einfluß, der sich beständig ausdehnte. Der Geistesphilosophie trat schließlich eine Naturphilosophie gegenüber, welche von der Basis der Naturwissenschaften ausgehend, das gesamte Leben, auch das Geistesleben unter biologischem Aspekt betrachtete und einer monistischen Entwicklungslehre zustrebte. Man wird zugestehen müssen, daß wir noch unter den Nachwirkungen dieser Richtungen stehen, auf Grund deren sowohl ein Leben verneinender Pessimismus, als ein Leben bejahender wenigstens teilweiser Optimismus sich verbreitet haben. Es ist auch für die Gegenwart noch bedeutsam, diese Richtungen genauer zu betrachten, zumal ihnen gegenüber zur Rettung der geistigen Interessen, zur Verteidigung der Selbständigkeit des Geistes vielfach — insbesondere in der Theologie — ein Dualismus zwischen Geist und Natur geltend gemacht wurde, um so die Selbständigkeit der geistigen „Werte" zu behaupten. Denn wenn auch der Pessimismus das Irrationale in der Welt betonte, so war dieses Irrationale doch ganz anders beschaffen als das Irrationale, das der Natur, gegenüber dem Geiste anhaften sollte, letzteres war gemessen an dem Maßstab einer spiritualistischen Ethik, das andere

an der Empfindung der Unlust. Wenn nun die genannten Richtungen auf dem Boden des Naturalismus stehen, so wird sich fragen, ob sie durch einen der Natur abgewandten Dualismus überwunden werden können.

Wir wollen uns daher mit diesen Richtungen genauer beschäftigen, und zwar dürfte es sich empfehlen, zuerst die pessimistische Verneinung zum Leben, dann die ihr entgegentretende Bejahung des Lebens bei Nietzsche zu betrachten, und schließlich die naturalistische Weltanschauung, wie sie sich auf Grund der naturwissenschaftlichen Fortschritte ausgebildet hat, als die Basis der genannten Richtungen ins Auge zu fassen.

Noch einen Punkt möchte ich einleitungsweise hervorheben. Die genannten Richtungen haben sich sehr energisch mit der Religion und insbesondere mit der christlichen Religion auseinandergesetzt; der Pessimismus insbesondere hat sich zu dem Brahmanismus und Buddhismus in enge Beziehung gesetzt und wenn auch der Pessimismus nicht bloß bei der religiösen Frage stehen bleibt, so bildet sie doch für ihn das Zentrum, was ganz besonders von der neuesten Phase desselben bei Drews gelten muß. Was aber die Bejahung zum Leben angeht, so hat Nietzsche selbst sich mit ganz besonderer Energie gegen die Religion gewendet, insbesondere gegen die christliche Religion, und wenn man seinen Dionysoskult für Religion nehmen will, wie es manche tun, so stellt er auch dem Christentum eine andere Religion gegenüber. Dasselbe aber gilt von dem Naturalismus, wie er im Monistenbund vertreten ist. Man kann sagen, daß in der naturalistischen Richtung in mannigfacher Weise eine natürliche Religion an die Stelle der christlichen gesetzt werden soll, sei nun diese die Verehrung einer allem zugrunde liegenden Substanz oder einer alles in sich aufsaugenden Substanz oder einer unerkennbaren Kausalität oder einer allumfassenden Energie oder einer unausrottbaren Lebenskraft. Eben daher werden wir unser Augenmerk ganz besonders auch auf das Verhältnis zur Religion zu richten haben.

I. Buddhismus, Pessimismus und Christentum.

Wir betrachten zuerst den Pessimismus, der als ausgebildetes System in dem Brahmanismus und Buddhismus vorliegt, und da der europäische Pessimismus an diese Religionssysteme angeknüpft hat und gegenwärtig buddhistische Gemeinden auch in Europa sich finden, so müssen wir auch jene Religionen, die einen so großen Einfluß auf den Pessimismus ausgeübt haben und noch ausüben, mit in die Betrachtung ziehen. Es wird sich zeigen, daß der Boden, auf dem sie gewachsen sind, ebenfalls wie der europäische Pessimismus naturalistisch bestimmt ist. Es ist merkwürdig, daß die pessimistische Denkweise, die Schopenhauer im Gegensatz gegen die idealistische Philosophie vertrat, nicht bloß mit der Romantik enge Fühlung hat und an Kant anknüpfte, sondern ganz bewußt mit der indischen Weisheit des Brahmanismus sich verband, wie denn auch Deussen, der Schopenhauers Pessimismus fortsetzte, die indische Philosophie mit in den Kreis der Geschichte der Philosophie gezogen und insbesondere das Vedantasystem eingehend erforscht hat. Wenn ferner ebenso der Buddhismus Anklang findet und zu dem Christentum in Beziehung gesetzt wird, so tritt hier eine ähnliche Erscheinung hervor, wie in früheren Entwicklungsstadien des Christentums, als der Hellenismus und die synkretistischen Religionen jener Zeit und später im Mittelalter die arabischen Philosophen, Averroes insbesondere — auf die

christliche Gedankenentwickelung Einfluß gewannen. Auch in der Gegenwart wünschen christliche Theologen[1]) einen Einschlag des Buddhismus im Christentum, und manche Philosophen finden den Kern des Brahmanismus mit dem von exoterischen Zutaten befreiten Kern des Christentums übereinstimmend. Es wird also nicht überflüssig sein, den Brahmanismus und Buddhismus in den Hauptzügen sich zu vergegenwärtigen, auf die die Hauptvertreter dieser ursprünglich orientalischen Denkweise im Okzident, in Deutschland insbesondere fußen, sodann den Quellen nachzugehen, welche bei uns diesen exotischen Gewächsen einen so günstigen Nährboden verschafft haben, und endlich diese Hauptvertreter zu betrachten, um dann den Pessimismus in seinen verschiedenen Formen kritisch zu beleuchten.

1. Der Brahmanismus und Buddhismus.

In Indien hat ein kontemplativer Zug der Untätigkeit und Passivität die Oberhand gewonnen, seit der Sitz der indischen Kultur vorzüglich das heiße Gangestal geworden ist. Denn die Veden zeigen noch wenig von dieser Geistesrichtung. Der Brahmanismus dagegen vertritt als sein Ideal die Beschaulichkeit. Denn wenn er auch als Pflicht ansieht, daß Jeder besonders als Hausvater in dem weltlichen Leben sich betätige, so ist doch das höchste Ziel in den Wald zu gehen und durch mystische Versenkung sich eins zu wissen mit dem Brahm oder Atman. Dadurch entgeht man der Welt und dem in ihr vorhandenen Leiden, das sich in den Wiedergeburten entfaltet. Denn die Menschen sind zunächst in den Kreis der Wiedergeburten gebannt und in der allgemeinen Weltverkettung ist es begründet, daß in den späteren Wiedergeburten die Sünden der früheren gebüßt werden. Diese Verkettung hat auch zur Folge, daß die Menschen in bestimmten

[1]) Wie z. B. eine Zeitlang O. Pfleiderer fragte, ob das Christentum nicht durch den Buddhismus zu ergänzen sei. Vgl. Religionsphilosophie 1878. S. 729.

Kasten geboren werden, deren Grenzen sie nicht übersteigen dürfen und deren niedrigste von dem Einswerden mit Brahm ausschließt. Als höchstes Ideal wird die Askese, womöglich die Selbstverbrennung angesehen, die Selbstaufopferung, die am sichersten zu der Vereinigung mit Brahm führt. Philosophie und Religion haben sich in Indien noch nicht geschieden. Das Wissen wie die Religion, die in der höchsten Form mystische Versenkung ist, sind Mittel der Befreiung von der Welt. Das wird in den orthodoxen Systemen, welche die Göttlichkeit des Veda, der Bibel des Brahmanismus anerkennen, zum Ausdruck gebracht. Von diesen Systemen stützt sich das Vedantasystem auf die Upanishads, stellt das Brahm in den Mittelpunkt, dem gegenüber die Welt als der täuschende Schleier der Maja betrachtet wird. In dem Alleinen weiß Jeder sich mit dem Anderen eins, es schwinden alle Unterschiede und doch halten auf der anderen Seite die Brahmanen auf das Zäheste an den Kastenunterschieden fest, ein Beweis, daß man in diesem unbestimmten Brahm zwar die Unterschiede der Individuen idealistisch auslöschen, aber nicht die einmal in der Welt vorhandenen Unterschiede in einer gesunden Organisation verbinden kann. Da eine ethisch organisierende Kraft fehlt, bleibt man bei den natürlich gegebenen Unterschieden als absolut feststehenden, sobald die konkrete Welt in Betracht kommt.

Zweifellos hat Schopenhauer an diesen Brahmanismus angeknüpft, wie wir sehen werden. Denn der milder denkende universalistisch gerichtete Buddhismus entspricht weniger seiner doch zugleich schroff ablehnenden Art. Hartmann hat dagegen zu dem Buddhismus sich in mancher Beziehung mehr hingeneigt, wobei man freilich nicht vergessen darf, daß die europäischen Pessimisten eben keine beschaulichen Orientalen sind.

Zu den orthodoxen indischen Systemen gehörte auch das Sankhyasystem, das ebenso wie das Vedantasystem auf Befreiung aus dem Weltzusammenhang ausgeht, aber kein Brahm kennt, sondern zunächst nur die Seele für sich in ihrer Verkettung mit dem Körper ins Auge faßt und erkennt, daß aus dieser Verkettung Leiden hervorgeht. Die Seele, der diese Befreiung gelingt, ist

von den Wiedergeburten frei. Man hat gemeint, daß die Sankhyaphilosophie die Vorläuferin des Buddhismus[1]) gewesen sei.

Auch für Buddhas Lehre bildete jedenfalls den Ausgangspunkt seine Überzeugung von der Welt als einer Stätte des Leidens. Auch nach ihm sind wir in den Zusammenhang der endlichen Verkettungen gebannt und hier gilt das Gesetz der Vergeltung: Jedes wird vergolten, wenn es gereift ist. Aber Buddha bestreitet den Brahminen das Recht, die bevorzugten Himmelswächter zu sein. Wie das Leiden allgemein ist, so sollen auch alle an der Erlösung teil haben. Diese denkt aber Buddha nicht als die Einheit mit dem Brahm, sondern als das Eingehen in Nirwana. Auch die Heiligkeit der Veden hat Buddha nicht anerkannt, auf deren Autorität sich die Brahmanische Kaste stützte. Ebenso hat er die Askese[2]), die bei den Brahmanen als die höchste Form der Vereinigung mit dem Brahm gilt, verworfen und kennt keine Bevorzugten, da alle den Weg der Erlösung gehen können. Endlich ist für den Buddhismus charakteristisch, daß in ihm die Person Buddhas eine besondere Rolle spielt, während der Brahmanismus nur vorübergehende Theophanien kennt. Man kann sagen, daß trotz der höchsten Abstraktion der Buddhismus doch einen mehr persönlichen Charakter trägt, weil er nicht das metaphysische allgemeine Sein kennt, mit dem die Seele eins werden soll, sondern nur den persönlichen Weg der Befreiung von den persönlichen Leiden, den Weg, den Buddha gelehrt und vorgelebt hat. Je mehr im Buddhismus die straffe Organisation des brahminischen Kastenwesens zurücktritt, um so mehr tritt das persönliche Moment in ihm hervor und je mehr das Nirwana nur negativ ist, um so mehr bedarf es wenigstens eines Führers nach Nirwana. Übrigens zeigt sich auch in diesen ostorientalischen Religionen dasselbe, was wir

[1]) Das Nähere über die Sankhyaphilosophie siehe in der Schrift von Garbe. Vgl. meine Abhandlung: der Buddhismus, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft XIX, 7 u. 8, undmeinen Grundriß der Religionsphilosophie S. 79 f., 135 f., 378 f.

[2]) Übrigens ist in Tibet die Askese auch in dem Lamaismus wiedergekehrt, indem manche Mönche sich freiwillig einmauern ließen, von denen Sven Heddin berichtet. Transhimalaya Bd. 1.

bei Juden und Griechen finden, den Fortschritt zu persönlicher Frömmigkeit und zur Geltendmachung persönlicher Ideale bei Stoikern, Neupythagoreern u. a.

Die vier Grundlehren des Buddhismus sind: die Lehre vom Leiden, von der Entstehung des Leidens aus dem Begehren, vom Wege der Aufhebung des Leidens, dem praktischen Wege durch Bändigung und schließlich Quiescierung des Willens und dem theoretischen Wege durch Aufhebung der Unwissenheit über die Quelle des Leidens und mystische Versenkung, endlich die Aufhebung des Leidens in der Vernichtung alles Begehrens in Nirwana. Diese vier Grundwahrheiten werden auch in der Lebensgeschichte Buddhas vergegenwärtigt und anschaulich vorgeführt, und man kann schon hier sehen, welche Rolle im Buddhismus die Person Buddhas spielt. Die Lebensbeschreibung, vielfach ausgeschmückt und dann in bestimmte Form gebracht, ist in den verschiedenen Sprachen des buddhistischen Gebietes verbreitet, in Ceylon, Nepal, Tibet, China. In der nördlichen Tradition wird sie in zwölf Abschnitte geteilt: 1. sein Entschluß vom Himmel auf die Erde zu kommen, 2. seine Empfängnis (jungfräulich), 3. seine Geburt, 4. Kindheit, 5. Heirat und Herrlichkeit im irdischen Leben, 6. Austritt aus dem fürstlichen väterlichen Hause, 7. Bußübungen, 8. Kampf und Sieg über Versuchungen der bösen Geister, besonders Mara, 9. Erlangung der Bodhi, der Buddhawürde, 10. Predigt, 11. sein Tod, 12. Verbrennung und Verteilung seiner Reliquien. Buddha ist im 5. Jahrhundert vor Christus (477) gestorben. In seiner Lebensbeschreibung tritt der Gegensatz zwischen dem weltlichen Leben und der Umkehr ganz besonders hervor. Er sieht einen Greis, einen Fieberkranken, einen Toten und schließt daraus die Nichtigkeit des Lebens. Er sieht bei der vierten Ausfahrt aus dem Palast einen Mönch, der ruhig und ergeben schien. So wurde er selbst Mönch, überstand mancherlei Versuchungen, kam zu einem asketischen Brahmanen, der ihn nicht befriedigte. Endlich wird er Erleuchteter und predigt in Benares, er hat einen Lieblingsschüler, er tut Wunder, die die der Brahminen in Schatten stellen. Man hat vielfach auf die

Parallelen zwischen der Geschichte Christi in den Evangelien mit der Geschichte Buddhas hingewiesen.[1]) Eine Beeinflussung des Christentums hat Oldenberg abgelehnt.

Es ist in der Tat auch ganz natürlich, daß die in der Verehrung der Religionsstifter geschäftige Phantasie überall nach denselben psychologischen Gesetzen verfährt und auf dieselben Punkte kommt: Präexistenz, jungfräuliche Geburt, Wunder, Versuchungen, Lieblingsschüler u. a., und doch finden sich je nach der Grundrichtung einer Religion in diesem allgemeinen Rahmen sehr charakteristische Differenzen. Buddhas Versuchungen z. B. sind sinnlich, die Christi in keiner Weise, Buddha geht in Gestalt eines Lichtstrahles oder eines weißen Elefanten in seine Mutter ein, bei Christus ist auf den göttlichen Geist als schöpferische Ursache recurriert. Buddha sucht Erlösung von Leiden, die die Natur bringt, in Christi Predigt ist das erste Buße, Buddha hat zu den Frauen trotz seines Universalismus kein besonders freundliches Verhältnis. Er empfiehlt dem Ananda den Anblick der Frau zu meiden, nicht mit ihr zu reden. Nur wo sie gegen Mönche wohltätig sein können, kommen sie zur Geltung. Christus stellt die Frauen hoch und ist mit manchen befreundet. Buddha geht in Nirwana ein, Christus wird als auferstanden vom Tode vorgestellt, wodurch nicht nur die Herrschaft des Lebens über den Tod zum Ausdruck kommt, sondern die siegreiche Kraft der von Christus vertretenen religiössittlichen Idee der Vaterschaft Gottes und der Menschenliebe. Übrigens wird auch Buddha in der Popularreligion eine Postexistenz zugeschrieben, die die Parallele zwischen beiden noch verstärkt, obgleich Buddha doch auch so nur das Vorbild für die bleibt, die ihm nach Nirwana nachfolgen sollen, das freilich auch wieder seinen rein negativen Charakter in der Popularreligion verliert.

Buddhas Lehre und Leben geht auf in der Erlösung von Leiden: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also

[1]) U. a. der Leipziger Philosoph Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien. 2. Aufl. 1897.

ist auch, ihr Jünger, diese Lehre nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung.“ Diese Erlösung soll aber universal sein. „Meine Verkündigung ist ein Gnadengesetz für alle. Wie die Strahlen der Sonne alle bescheinen, so bekehrt der Glanz der Weisheit alle Wesen, ohne dem einen mehr, dem anderen weniger zu strahlen.“ Dem Konzil unter König Açoka wird der Beschluß zugeschrieben „es sollen Sendboten ausgehen in alle Welt und verkünden allen Völkern die beseligende Lehre des Buddha“. Jeder soll Buddhas Wort in seiner Sprache lernen. Buddha hinterläßt seine Lehre als den Weg der Erlösung. Wie er gelebt hat, so sollen alle leben: „Ich beobachte das Gesetz und habe keine Art von Anhänglichkeit für irgendwelche Art der Existenz, bezwungen durch den Helden unter den Menschen, der sich selbst bezwungen hat, beruhigt durch diesen Weisen, der selbst auf den Gipfel der Ruhe gekommen ist, bin ich befreit von den Fesseln der Existenz von den großen Schrecken der Welt durch den, der befreit ist.“ Der Universalismus ist also mit der Person Buddhas verbunden. Es ist merkwürdig, wie in der Entwickelung der Menschheit an verschiedenen Stellen zugleich die Persönlichkeit mit dem Universalismus verknüpft ist. So in der griechischen Entwickelung bei der Stoa und den späteren Schulen, die das Ideal des Weisen geltend machen, den man denn auch in einer einzelnen Person exemplarisch vergegenwärtigt. (Vgl. z. B. Appolonius von Tyana, das Ideal der Neupythagoräer, den Heiligenkult unter Alexander Severus.) Auch im Christentum wird der Universalismus des Heils von Paulus insbesondere an die Person Christi geknüpft. Und doch ist die Tendenz sehr verschieden. Denn der eine erhebt sich durch die Macht der Person in das Leben der Gottheit und hat an ihr Anteil, wie der stoische Weise, der übrigens trotz des Universalismus aristokratisch bleibt, der andere geht durch Leiden und Tod, um die volle Liebe zu bewähren und allen das Reich Gottes zu eröffnen, der dritte weist mit seinem Gesetz für alle nur den Weg zum Nirwana, das durch Mitleid und Entsagung ohne Askese und durch mystische Versenkung erreicht wird. Er

kennt nur Befreiung vom Begehren, Quiescieren des Willens gegenüber den Idealen, die einen positiven geistigen Inhalt haben. „Nirwana heißt die Arznei, die alle Krankheit heilt, das Wasser, das jeden Durst des Verlangens stillt und das Feuer der Sünde löscht. Es hat nicht Gestalt, nicht Farbe, nicht Raum, nicht Zeit, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, ist nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Wollen, nicht Wünschen, nicht Handeln, nicht Leiden.“ Es ist das Nichtbegehren, die vollkommene Ruhe. Ob es das reine Nichts ist, ist von Buddha nicht entschieden. In der späteren Entwickelung ist es zum völligen Nichts, und im populären Glauben wieder zur Seligkeit geworden. Ursprünglich haben wir hier eine Erlösungsreligion ohne positives Ziel mit bloßer Befreiung von den Leiden der Welt.

Die Mittel zur Erreichung der Erlösung sind teils ethisch, teils theoretisch. Die ältere Ethik des Buddhismus ist auf die Beruhigung alles Wollens, zunächst aller Selbstsucht gerichtet. Das zeigt sich einmal in dem Mitleid nicht bloß mit den Menschen, sondern auch mit den Tieren, was wohl auch mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammenhängt. Stücke des eigenen Fleisches Tieren zu geben ist nichts Ungewöhnliches; das Mitleid Buddhas geht bis in das Mark der Knochen. Hingabe der Güter, Almosen für Mönche, Verzicht auf Eigentum wird empfohlen. Aber es wird auch, im Grunde inkonsequenterweise, weil dadurch das Leid vermindert wird, positives Mitleid gefordert in Wohltätigkeit, Bau von Hospitälern für Tiere, Gastfreundschaft gegen Reisende, Bäume pflanzen an den Straßen u. a. Aber die Grundrichtung ist doch negativ: Geduld als Aufgeben der Leidenschaft, Fleiß als Aufgeben der Trägheit, Beschauung als Aufgeben der Zerstreutheit, Weisheit als Aufgeben des Irrtums. Es seien hier als Probe einige Sittensprüche aus dem Dhammapada erwähnt: „Wer sich selbst besiegt, ist der beste Sieger. Seinen Sieg kann kein Gott noch Teufel in eine Niederlage verwandeln. Man kann tausend und aber tausend Männer in der Schlacht besiegen, aber wer sich selbst überwindet, ist der größeste Sieger. Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Strom

gleich dem Verlangen. Daher rottet die Wurzel der Begier aus, damit euch der Versucher nicht knicke, wie der Fluß das Schilfrohr. Wie der Baum, wenn er geköpft ist, wieder wächst, solange die Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmut lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Nie wird Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit. Das nenne ich ewiges Gesetz. Befleißigt euch der Wachsamkeit und entreißt euch der Welt wie der Elefant dem Sumpfe. Wer sich der Leidenschaft ergibt, ist wie Einer, der einen Leuchter in die Hand nimmt und gegen den Wind geht, er wird sich verbrennen. Schönheit und Reichtum sind wie Honig auf der Messerschneide. Wenn Knaben ihn kosten, verwunden sie ihre Zunge. Wenn ein Frommer von einem Menschen beschimpft wird, denkt er, es sind gute Leute, weil sie mich nicht schlagen, schlagen sie ihn, so denkt er, sie sind gut, daß sie mich nicht mit dem Stocke schlagen. Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erschreckt der König des Todes nicht. „Ich habe Söhne und Schätze. Hier werde ich wohnen in der kalten und hier in der warmen Jahreszeit", so denkt der Tor und sieht nicht die Hindernisse; ihn reißt der Tod hinweg wie der Waldstrom das schlafende Dorf. Denkt nicht leicht von der Sünde, im Herzen sprechend: sie kann mein nicht Herr werden. Wie ein Wasserkrug sich füllt durch jeden Tropfen, der hineinfällt, so wird der Tor voll von der Sünde, immer ein wenig sammelnd. Was ein anderer predigt, soll er selber tun. Wer recht gehorcht, kann andern befehlen. Das eigene Selbst ist schwer zu zähmen. Sprich die Wahrheit, gib nicht nach dem Zorn. Gib, wenn man dich bittet, von dem Wenigen, das du hast. Durch diese drei Dinge trittst du in die Gemeinschaft der Götter. Die Gabe des Gesetzes geht über alle Gaben, die Süßigkeit des Gesetzes über alle Süßigkeit, die Freude am Gesetz über alle Freude." Man hat auch in diesen und ähnlichen Sprüchen eine Verwandtschaft mit christlichen finden wollen. Allein einmal finden sich in allen höheren Religionen verwandte Gedanken, und

sodann geht die Ähnlichkeit doch nur so weit, als auch das Christentum Beherrschung der Affekte, Entsagung fordert. Dagegen fehlen die positiven Forderungen und die positiven Motive. Hier ist kein Gottesreich, und es sind keine Gotteskinder da, denn es ist kein Gott da. Auch den negativen Universalismus führt der Buddhismus nicht völlig durch. Denn die Kastenunterschiede völlig zu beseitigen[1]) ist ihm nicht geglückt und von der Frau wird ein Buddhaspruch berichtet: Unergründlich verborgen wie im Wasser des Fisches Weg, ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzigten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen Lüge ist wie die Wahrheit und Wahrheit wie die Lüge. Das schließt freilich nicht aus, daß der Buddhismus Nonnen hat.

Mit seiner negativen Ethik ist verbunden die theoretische Einsicht in die Nichtigkeit alles Werdens und die ruhige mystische Versenkung.

Der Buddhismus hat wie jede Universalreligion bedeutende Veränderungen durchlaufen. Einmal hat der anfängliche Mönchsorden sich in dem weiteren Verlauf in eine Kirche verwandelt, und auch nach dieser Seite finden sich Parallelen mit dem Christentum, die teils in der Entwickelung jeder religiösen Gemeinschaft, teils in dem Universalismus beider Religionen und ihrer relativen Unabhängigkeit von dem nationalen Leben begründet sind: der Unterschied zwischen Klerus und Laien, Organisation des Klerus, Kirchenversammlungen, Bildung eines heiligen Kanons, Entwickelung eines Kultus und des Gegensatzes des Exoterischen und Esoterischen sowohl in bezug auf den Kultus und religiöse Vorstellungen — hier ist der Fortschritt hinsichtlich der Auffassung von Buddha ganz besonders interessant — als auch in bezug auf die Ethik, sowie die Ausbildung der Erkenntnisstufen und Mystik. Man würde den Buddhismus nicht verstehen, wenn man diese Entwickelung nicht in Betracht zöge. Denn erst in ihrer Entfaltung

[1]) In Taschilunpo bei Shigatse in Tibet ist die Kaste der Lagba, die die Leichen der Tiere und Menschen fortschaffen, letztere zerstückeln, um sie den Geiern zu geben. Diese dürfen nur in elenden Hütten wohnen. Sven Heddin, Transhimalaya I.

offenbart eine Religion die Tragweite und Bedeutung ihres Prinzips, seine Einseitigkeit und seine Entwickelungsfähigkeit.

Buddha hat einen Mönchsorden gestiftet, an den sich auch Nonnen anschlossen. Aber die universalistische Tendenz, die alle zu Jüngern Buddhas machen wollte, stand mit der Richtung auf das Mönchtum im Widerstreit, da nicht Alle Mönche werden konnten. So mußte sich eine buddhistische Kirche mit dem Gegensatze von Bhikschus und Laien bilden. Die Organisation trat in Konzilien und einem geordneten Klerus hervor, am meisten in Tibet, wo der Dalai-Lama an der Spitze steht; und wie der römische Papst Stellvertreter Christi und unfehlbar inspiriert vom heiligen Geiste ist, wenn er ex cathedra redet, so ist der Dalai-Lama und der Taschi-Lama die Inkarnation des Buddha. Als Kirche brauchte der Buddhismus auch eine heilige Schrift. Anfangs führten die Mönche noch ein Wanderleben, dann wurden Reliquienhäuser gebaut, Stupas, die die Form einer Blase hatten, und Tempel für Buddha, welche die Abstufungen der Himmel in neun Stufen nach der Popularreligion versinnbildlichen sollten, wie z. B. der chinesische Porzellanturm. An diese Bauten, die der Popularreligion dienten, schlossen sich Klöster an, auch Nonnenklöster, wie z. B. die Tochter des Königs Açoka ein solches gebaut hat. Mit diesen Fortschritten im Klosterleben verband sich eine Ausbildung der Literatur. Obgleich Buddha nichts Schriftliches hinterlassen hatte, so bildete man doch bald ein heiliges Buch, an das sich eine große Entwickelung der Literatur anschloß. Die Bibel der Buddhisten ist der Tripitaka, der dreifache Korb, weil die als Papier dienenden Palmblätter in einem Korb aufbewahrt wurden. Er enthält drei Teile, den Vinaya, Vorschriften über Disziplin und praktisches Leben, Sutras, Aussprüche des Buddha, die verschiedenen Zeiten angehören, da man es nicht für unerlaubt hielt, diese durch Tradition zu vermehren (wie auch in anderen Religionen, die einen Stifter haben, z. B. im Muhammedanismus) endlich die Abidharma, die buddhistische Metaphysik. Auch die Tradition und die spätere Entwickelung des Denkens suchte man auf Buddha zurückzuführen. So will

Nagardshuna, der Urheber der Mahayanaspekulation seine Lehre Schlangen zu verdanken haben, die diese Lehre von Buddha gehört und in ihrem Schoße aufbewahrt haben, die sie aber für sich behielten, weil die zur Zeit Buddhas lebenden Sterblichen sie noch nicht verstehen konnten. Diese Tendenz ist jeder Religion eigen, die einen Stifter hat, möglichst alles auf den Stifter zurückzuführen und von jeder später auftretenden Lehre zu zeigen, daß sie im Grunde von Anfang an dagewesen sei. An den Tripitaka schloß sich eine Fülle von Kommentaren, was auch in allen Religionen mit heiligen Büchern der Fall ist. An die Abidharmas knüpften verschiedene Schulen an, deren Geschichte u. a. Vasumitra beschrieben hat: „das Rad der Darstellung der Vernichtung der Übereinstimmung", d. h. der Spaltungen, von Wassiljef übersetzt. Auch die Erscheinung, die sich ebenfalls in allen Buchreligionen findet, fehlt hier nicht, daß man, um mit den heiligen Schriften in Übereinstimmung zu bleiben, sich mit der Exegese half, den genauen und ungenauen Sinn unterschied. Auch eine geschichtliche Literatur bildete sich aus, die das Leben Buddhas und die Geschichte der buddhistischen Kirche umfaßte, die letztere bei den Singhalesen und Chinesen (Hiuen Tsang) und den Tibetanern (Taranâtha, wie auch tibetanische Lamas die vier Hauptschulen des Buddhismus beschrieben haben). Die buddhistischen Mönche haben die Spekulation weit über den ursprünglichen Buddhismus hinaus ausgebildet, und hier macht sich besonders der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen geltend. Die Mönche haben besondere Aufgaben sowohl theoretisch-mystisch als auch praktisch. In ihren Theoremen halten die einen an der Wirklichkeit des Körpers fest, haben eine Atomenlehre ausgebildet, der siebente Teil eines Atoms sei eine Monade, der 2401. Teil einer Haarspitze. Ebenso halten sie die Existenz des Ich und der Zeitunterschiede fest — natürlich mit der Tendenz, sich von der Körperwelt zu befreien, die den Willen zum Leben enthält. Die konsequenten Idealisten dagegen, die „sich vor keiner Gefahr im Meer des Gedankens fürchten", die Madhyamikas, ein Teil der Mahayanahs mit ihrem Haupte Nagardshuna haben die Lehre von

der Wertlosigkeit der Welt durch die Lehre von der Leerheit der Nichtexistenz theoretisch gestützt. Der Körper ist mit Vernichtung bekleidet: „Alles was Rupa, Körper genannt wird, ist trügerisch, und deshalb darf man nicht sagen, diese Nominalitäten seien Existenzen. Körper ist ein Bild, ein Spiegel, ein Schatten. Ursache und Wirkung ist irrig, unwahr, absurd. Alles ist in der Augenblicklichkeit, Vergangenheit und Zukunft ein täuschender Schein, die Welt ist bloßer Schein. „Das Wasser scheint den Menschen Wasser, den Göttern Nektar, den Pretas Blut." „Betrachte die Geburten der Seele, die Sinne, die Ingredienzen und Monaden als Produkte des Gedankens. Sie sind nicht etwas Bezeichnendes, sondern der Gedanke selbst." „Wenn man analysiert, wie es sich gebührt, wird der Unterschied zwischen dem Begriff und dem Begriffenen vernichtet." Die Welt ist ein Schatten, ein Echo, eine Fata Morgana, nur in Gedanken vorhanden. Aber auch die Seele mit ihren Gedanken ist ebenso existenzlos. „Beseelte Wesen sind Phantome wie der Schein des Mondes im Wasser." „Die Bücher, die von dem Ich reden in Ausdrücken wie Ich, Existenz, Seele, Handelnder, Empfindender, enthalten den schrägen Sinn." „Die absolute Wahrheit ist aus dem Kreise aller Bedingungen heraus weder entstanden noch begrenzt, weder ausdrückbar noch Ausdruck, weder begreiflich noch begriffen." „Die Täuschung ist Erkenntnis und Erkenntnis ist Täuschung." Wer sich in diese Leerheit versenkt, nachdem er eingesehen hat, daß alles Leiden nur auf Schein ruht, der ist frei von aller Leidenschaft, von den Fesseln der Welt. Er kennt alle Triebe als Verdunkelungen der Seele, er kommt zu der „Geduld ohne Wiedergeburt". In dem Sutra: „die Fragen der standhaften Frau", wird Buddha das Wort in den Mund gelegt: „In der absoluten Idee gibt es keine Handlungen. Alles ist einer Schöpfung von Magiern ähnlich, welche Dinge der Reihe nach hervorbringen, in denen keine Wirklichkeit ist." Auch die Vergeltung in der Verkettung ist Schein. Vergeltung — eines der Grunddogmen des alten Buddhismus — ist „wie die Gestalt eines im Traum gesehenen schönen Weibes, welche beim Erwachen noch in der Vorstellung

haftet". Das höchste und letzte ist hier die Versenkung in die Leere. Damit ist dann die Geduld ohne Wiedergeburt mit dem Nichtstudieren geeint. So heißt es im Sutra Badhrapala: „Zuerst betrachte die Verdunkelungen der Seele, Zorn, Leidenschaft, Unwissenheit, Begierde, übe dein Nachdenken über die Arten der Leerheit. Es ist notwendig die Annahme des Ich zu entfernen; erschaue in jedem Gegenstande dessen Nichtewigkeit, das Nichtich, das Leiden." In vollkommenem Illusionismus wird hier die theoretische Weltverneinung im Interesse der Befreiung vom Leiden durchgeführt. Hier ist die praktische Negation des Buddhismus durch die theoretische Weltverneinung im Interesse der Befreiung vom Leiden ergänzt. Merkwürdig ist es nun aber doch, wie wieder von dieser Höhe der Abstraktion ein Umschlag in Magie erfolgt. Die Dinge, die nichts als Namen sind, kann der hervorzaubern, der ihren Schein durchschaut hat. An diesem Abgrund der Spekulation erhebt sich die Theurgie und Magie. Das Nichtstudieren schlägt um in allschauende Intuition, und man endet selbst bei der Kunst des Goldmachens und Fliegens. In den tibetanischen Tantras und den indischen Dharanas wurde eine Literatur der Zauberei ausgebildet. Auch zu dieser Verbindung von Abstraktion und Magie finden sich Parallelen, z. B. im Neuplatonismus.

Daß mit den abstrakten Theoremen die mystische Versenkung in den Klöstern Hand in Hand ging, die Dhyâna, ist selbstverständlich. Es werden auch allerhand Hilfsmittel angewendet, um die Versenkung zu erreichen, z. B. auf einen Kreis von Erde und Feuer starr zu sehen. Auch dafür finden sich Parallelen z. B. bei den christlichen Omphalopsychiten auf dem Athos. Die Laien sind aber von diesen höchsten Erhebungen ausgeschlossen. Der Arhat dagegen kann sich schon auf Erden zu Nirwana mit einem Rest erheben. Das letzte Ziel freilich ist das vollkommene Nirwana, wo „alles Äußere und Innere vernichtet, das Mein und das Ich verschwunden ist". „Bhikschu, ich erkläre Euch die Bürde, woher sie genommen, wann sie abgeworfen wird, und wer sie trägt. Bürde sind die fünf Sinne, Leidenschaft veranlaßt ihre Übernahme, das

Ziel ist ihre Abwerfung, die Seele trägt sie.“ „Aus dem Trachten entsteht Anhänglichkeit, aus dieser Schmerz. Wer das erkannt hat, der ziehe sich zurück wie das Nashorn in die Einsamkeit.“

Wie die Versenkung und die theoretische Beschäftigung esoterischen Charakter trägt, so hat auch die Ethik der Mönche esoterischen Charakter, und hier hat diese Universalreligion als kirchlich organisierte wieder die Neigung gezeigt, zwischen der Ethik für Mönche und für Laien zu unterscheiden. Wir finden auch hier, wie in der christlichen Entwickelung, eine doppelte Ethik. Die Mönche sollen den Laien ihre Zuneigung zeigen durch sittliche Ermahnung, besonders in den Festzeiten, durch Unterricht in der Religion, durch Aufklärung von Zweifeln, sie sollen den Weg zum Nirwana zeigen. Die Laien dagegen sollen ihre Anhänglichkeit beweisen durch Zuneigung in Wort, Tat und Gedanken, durch freundlichen Gruß, durch Erfüllung ihrer zeitlichen Wünsche, besonders durch Almosenspenden. Im übrigen haben die Mönche keine Disziplinargewalt über die Laien, als daß sie den Topf umkehren, d. h. keine Almosen annehmen. Die Mönche haben aber noch besondere Aufgaben. Ihr Gelübde ist zwar nicht absolut bindend, aber bestimmte Vergehen haben den Ausschluß zur Folge, Diebstahl, Mord, Verletzung der Keuschheit und wenn einer fälschlich angibt, ein Arhat zu sein, d. h. die höchste Stufe übermenschlicher Macht und Einsicht durch Nachdenken und mystische Versenkung erreicht zu haben. Sie müssen zweimal im Monat beichten. Sie haben alles Leben auf das vorsichtigste zu schonen, daher sie ein Sieb mit sich führen, um im Wasser keine Insekten zu schlucken und den Schleier, um durch Einatmen kein Tier zu töten. Sie sollen hänfene, und nicht seidene Gewänder tragen, weil Seide die Tötung der Raupe voraussetzt. Zu den Vorschriften, die auch für Laien gelten, nichts Lebendes zu töten, nicht zu stehlen, nicht Ehebruch zu treiben, keine geistigen Getränke zu trinken, nicht zu lügen — die Notlüge aus Mitleid ausgenommen —, kommen noch besondere Gebote für Mönche: Allen geschlechtlichen Verkehr zu meiden, zu fasten, alle Vergnügungen, Tanz, Singen zu meiden, keinen Schmuck, keine

Kränze, keine Parfümerien zu verwenden. Überhaupt sollen sie keinerlei Üppigkeit im Hause haben, auf einfacher Matte schlafen, kein Gold und Silber besitzen. Sie sollen auch nicht betteln, sondern erwarten, daß man sie speise, ein Zeichen, in wie hoher Achtung sie standen. Die Vorschriften mehrten sich natürlich mit dem Fortschritt des Klosterlebens. Statuten über Noviziat wurden verfaßt, Todsünden und läßliche Sünden wurden unterschieden, Tonsur wurde verlangt. Dazu kommt eine Kleiderordnung und eine Fülle von Anstandsregeln, sich bei Tisch nicht am Kopfe kratzen, eine im Essen gekochte Fliege nicht dem Nachbar zeigen, nicht zu schnell und nicht zu langsam kauen u. a.

Neben der Mönchsreligion geht die buddhistische Popularreligion her, wie sie sich in der Laienethik und besonders im Kultus gestaltet hat. Die Laienpflichten sind auf besondere Rubriken gebracht worden und zeigen mehr positiven Charakter, soweit das im Buddhismus möglich ist. Es wird das Verhältnis von Eltern und Kindern, Schülern und Lehrern, Mann und Weib, Freund und Genossen, Herrn und Dienern, Laien und Mönchen besprochen. Im Lotos des guten Gesetzes wird z. B. vom Herrn gefordert, er soll für die Wohlfahrt seiner Untergebenen sorgen, indem er ihnen Arbeit nach ihrer Kraft zuteilt, passende Nahrung gewährt, Lohn, Pflege in der Krankheit, freie Tage, auch sie an außergewöhnlichen Delikatessen teil nehmen läßt. Die Dienenden sollen dem Herrn ihre Anhänglichkeit beweisen durch Aufstehen vor ihm, zufrieden sein mit dem, was sie bekommen, redlich und gewissenhaft arbeiten, gut von ihm reden. Auch diese Rubrizierung der Pflichten wiederholt sich, da sie ganz natürlich ist, ebenso in den christlichen Haustafeln in einzelnen Briefen des neuen Testaments.

Ganz besonders interessant aber ist die Entwickelung der volksmäßigen religiösen Vorstellungen und des Kultus im Buddhismus. Einmal ist sie in gewisser Hinsicht eine unwillkürliche Widerlegung des buddhistischen Pessimismus. Die Massen konnten sich nicht mit dem Ideal des Nirwana trotz der energischsten Betonung des Leidens, von dem es befreien sollte, befreunden und

die pessimistischen Konsequenzen verstehen. Die Laien sollten deshalb auch nicht nach Nirwana vordringen, sondern höchstens als Anagami nochmals in der Götterwelt wiedergeboren werden. Es wurde der ganze Vedische Götterhimmel wieder aufgenommen, und Nirwana wurde zu einer Art von Paradies. Wenn ferner der Buddhismus anfangs keinen Kult kannte — es gab ja gar keine Gelegenheit dazu in der Vorstellung von der Befreiung von Leiden durch Eingehen in Nirwana —, so entstand doch bald ein Kult, der sich hauptsächlich an die Person des Buddha anschloß, zunächst an seine Reliquien. Sein Zahn, seine Fußtapfen auf dem Adamspik in Ceylon, sein Schatten, sein Betteltopf wurden verehrt, Wallfahrten zu den Stätten, die in seinem Leben bedeutend waren, wurden unternommen, an seinen Geburtsort, zu den Stätten, wo er die Buddhawürde erreicht hatte, wo er zuerst gepredigt hatte, wo er in Nirwana eingegangen war, nach Kapilavastu, Gāya, Benares, Kusinagara. Es wurden Tempel für ihn gebaut, sein Bild in denselben verehrt, Opfer von Weihrauch und Blumen dargebracht. Buddhas wunderbare Erlebnisse und Taten wurden ausgeschmückt. Man nahm seine Präexistenz an. Die Lehre von dem schöpferischen Herzen des Buddha wurde ein Dogma der Schulen. Seine Epitheta wurden beständig gesteigert. Eine Reihe von Sutras zählen nur Epitheta des Buddha auf. So wird er schließlich zum Weltherrscher, zum Gott, er der überhaupt keinen Gott anerkannt hatte. Der historische Çakyamuni ist nun die Verkörperung des präexistierenden Buddha; man erwartete noch eine neue Erscheinung des Buddha Maitreya. Nach den Tibetanern gibt es in diesem Weltalter fünf Buddhas der Kontemplation, von denen der historische Buddha Amitaba Buddha der vierte ist, der selbst jedesmal in dem regierenden Lama inkarniert ist. Daß dagegen Buddha ursprünglich der in Nirwana eingegangene Prophet ist, dem jeder nachfolgen soll, das kommt in den Bodhisatvas zur Anschauung, die Anwartschaft auf die Bodhi haben, die in dem höchsten Himmel wohnen, die, um hilfreich zu sein, in allen Formen erscheinen können, mit tausend Augen und Händen oder in der Hölle unter Löwen oder als Wirbelwind oder Pferd, wobei

die alte Mythologie hereinspielt. Die Vorstellung von den vielen Buddhas und Bodhisatvas vereinigt sich schließlich mit der Vorstellung von dem historischen Buddha dahin, daß Buddha als Weltenherrscher umgeben von einem Hofstaat von Buddhas und Bodhisatvas vorgestellt wird. Eine Stelle aus dem Sutra Mahasamaya mag diese spätere Vorstellungswelt charakterisieren: Buddha versenkt sich 16 Jahre nach Erlangung der Bodhi auf dem Berge Gridhrakuta in die Beschauung. Es erscheint zwischen der Welt der Empfindungen und Formen ein Gebäude so hoch wie tausend Welten. Dahin erhebt sich Buddha. Es ertönen Gathas, Buddha setzt sich auf den Löwenthron und versinkt in die Beschauung. Aus jeder Pore seines Leibes dringt ein Licht hervor, das zahllose Welten erleuchtet. Durch die Krone des Hauptes kehrt das Licht in den Körper Buddhas zurück. Es erscheinen Bodhisatvas so viele als Sandkörner am Ufer des Ganges. Sie umwandeln Buddha tausendmal. Buddha hustet, und der Ton erschallt in alle Weltgegenden als Vorladungszeichen zur Versammlung von Menschen und Geistern. Der König der Dämonen wird gerufen und veranlaßt einen Dämon Buddha zu bitten, daß er predige. Der Dämon erblickt im Nabel des Buddha die gesamte Welt, in welcher ein Buddha die Lehre predigend sich befindet. Diese Schilderung zeigt, einmal wie die Phantasie mit Buddha umspringt, sodann aber auch, wie arm diese Phantasie ist, wie wenig plastisch, wie sie hauptsächlich nur mit Zahlen operiert, mit endlosen Welten, die von Göttern, Menschen, Ungeheuern, Tieren, Dämonen bewohnt sind. Der Himmel, der vedische Götterhimmel insbesondere wird in dieses Weltbild aufgenommen, jedoch so, daß die Bodhisatvas höher stehen als die vedischen Götter, was übrigens schon ebenso von den brahminischen Büßern behauptet wurde. — Die spätere Religion schließt mit der früheren einen Kompromiß, indem sie deren Gestalten in untergeordneten Rollen fortbestehen läßt.

Wenn hier das Nirwana gänzlich vergessen scheint, so zeigt sich auch wieder die tröstende und erhebende Bedeutung Buddhas für das populäre Bewußtsein. Das Volk, das nicht selbst Buddha werden, sich nicht selbst vom Elend befreien kann, steigert im

Kultus seine Person, damit er als der Helfende gewußt werden kann. Das mag folgendes Gebet zeigen: „Du, an den alle zahllosen Geschöpfe glauben, Erleger aller teuflischen Heerscharen, du über alle vollendete Allwissenheit, laß dich in dieses Reich hernieder. Vollendet Verklärter, gegen alle Geschöpfe stets Mitleidiger und Gnädiger siehe, jetzt ist die Zeit, allen Geschöpfen liebreiche Wohltaten zu erweisen. Begnade uns deshalb vor deinem auf ganz göttlichem Lehrgebäude befestigten Thron mit wundervollen Segenswohltaten. Du aller Kreatur ewige Erlösung, neige dich samt deiner unbefleckten Gesellschaft in dieses Reich hernieder. Du aller Welt Kernlehrgesetz, welches gleich dem Golde glänzt, dessen Feuerflamme die Sonne übertrifft, im Glauben demütigen wir uns vor dir, Erfindungsreicher, vor dem nichts besteht wegen deiner Macht und Vollkommenheit, erhebe dich hieher du Herr aller seligen Ruhe. Allmächtiger, von deinen vormaligen Wanderungszeiten her aller Welt Beschützer, laß dich doch in diesem deinem auserlesenen Bilde, das hier vor uns auf deinem Altar steht, laß dich persönlich zu uns nieder. Beglücke uns, die wir dein Bild vor uns sehen, mit deinem Segen. Kröne zur Stärkung unseres Glaubens unsere Lebensjahre mit Gesundheit und Wohlfahrt."

Es ist interessant, diese Entwickelung der Popularreligion zu beobachten, die bei dem Nirwana nicht stehen bleiben konnte. Charakteristisch ist das Unbegrenzte, in diesem Sinne Maßlose gegenüber den maßvollen Griechen. Es ist ein Hinausstreben über alles Konkrete zum Nichtendlichen, das die Phantasie nur in unendlichen Reihen, in möglichst großen Zahlen, in Häufung von Worten und Epitheten, sich anschaulich macht. Es fehlt ihnen die alles begrenzende maßvolle Vernunft der Griechen. Daß schließlich Buddha einmal zu Gott wird, dann von einem großen Hofstaate von Bodhisatvas umgeben ist, ist durchaus natürlich. Daß alle beseelten Wesen gleichartig sind, was auch in der Lehre von den Wiedergeburten und der Seelenwanderung zutage tritt, zeigt sich auch in der Vorstellung der Bodhisatvas, die Anwartschaft auf die Buddhawürde haben. Alle haben im Grunde die Natur

des Buddha. Alle wollen von den Leiden der Welt befreit werden. So spiegelt sich das Herz des Buddha in Allem. Buddha wird Weltprinzip und, persönlich angeschaut, Herrscher der Welt. So wird Buddha das Prinzip, in das sich der Mystiker versenkt und das er doch wieder persönlich verehrt, das schließlich auch im Haupt der Kirche sich inkarniert. Die Parallelen mit der christlichen Entwickelung müssen jedem auffallen, der daran denkt, daß auch im Christentum bald von einem Christusprinzip die Rede ist, bald von seiner Person, bald von seiner Inkarnation im mystischen Leibe der Kirche oder gar in dem ihn stellvertretenden Papst. Aber dieser formalen Ähnlichkeit steht die Differenz des Inhalts zur Seite. Im Buddhismus handelt es sich nur um die Einsicht, daß diese Welt Leiden enthält; aber die Überwindung des Leidens ist im wesentlichen nur negativ. Es ist nicht der Geist, der über das Leiden der Natur sich erhebt, weil er eigenen Inhalt hat. Wenn nun das populäre Bewußtsein mit einer bloß negativen Abstraktion sich nicht begnügen kann, mit dem Eingehen in Nirwana, so fällt die Popularreligion wieder auf die früheren Vorstellungen zurück, die den Charakter der Naturreligion tragen. Man befreundet sich mit Magie und Theurgie, da man keinen positiven geistigen Gehalt hat, man verfällt in Reliquienkult und Mechanismus bis zu den heiligen Formeln Om Mani Padme Om, man nimmt zu Gebetsrädchen- und -Fähnchen seine Zuflucht.

Gerade der Buddhismus ist ein deutlicher Beweis dafür, daß man das Wesen einer Religion erst versteht, wenn man sie in ihrer Entwickelung beobachtet, ganz besonders das Wesen einer Universalreligion. Denn erst in der Entwickelung entfaltet sie ihre eigentlichen Merkmale ganz und zeigt, was sie leisten kann, was nicht. Die buddhistische Religion hat für Naturbeherrschung und Kultur nicht viel zu tun vermocht, weil sie sich nur negativ über die Welt erhebt. Sie hat einen milden Charakter gezeigt, weit mehr als der Brahmanismus; aber sie hat auch bei ihrer Ausbreitung ihr Charakteristisches vielfach nicht festzuhalten vermocht. In Indien hat sich der Buddhismus wieder mit der vedischen

Religion vermischt, in China, wo er Staatsreligion neben dem Confucianismus wurde, hat sich der Buddhismus mit dem Confucianismus und Taoismus vermischt, und nicht gerade viel zur Erhebung über mongolischen Aberglauben beigetragen; im Gegenteil ist er gerade in China und Tibet in Gebetsmechanismus, Reliquienkult, Abzählen des Namens Amithaba-Mito am Rosenkranz herabgesunken. Die Anhänger des Congtse haben den Buddhisten ihre Untätigkeit vorgeworfen sowie ihre Geringschätzung des Familienlebens und der Familienpietät.

Der Buddhismus ist eine Religion, die die Vergänglichkeit des Naturlebens einsieht, aber aus dem Zirkel der Wiedergeburten, aus dem Leiden keinen anderen Ausweg kennt, als den der Vernichtung. Die positive Macht des Geistes ist dieser Religion noch nicht aufgegangen. Sie bildet den Übergang von der Naturreligion, von der sie sich abwendet, zu der Geistesreligion, die sie nicht erreicht, weil sie keine positiven geistigen Werte kennt, das natürliche Leben für sich aber in seiner Nichtigkeit und Vergänglichkeit erfaßt hat. Diese Position entspricht aber durchaus derjenigen unserer pessimistischen Philosophen, soweit sie konsequent den Pessimismus vertreten.

2. Die den Pessimismus begünstigenden Geistesströmungen im vorigen Jahrhundert.

Es handelt sich für uns nicht darum, ob man bei europäischen Dichtern und Denkern pessimistische Anwandlungen findet. Das ist natürlich vielfach der Fall, und so hat man auch durch die Geschichte hindurch die Entwickelung pessimistischer Ideen verfolgt, von der Antike bei Euripides, bei Epikur und anderen bis zu Kant, Goethe und Schiller, Schelling[1]). Letzteren hat Hartmann ganz besonders im Interesse seines Pessimismus verwendet. Es handelt sich für uns darum, daß man den Pessimismus als die einzig berechtigte Weltanschauung, die pessimistische Religion als die einzig berechtigte Religion hinstellte

[1]) Gass, Optimismus und Pessimismus.

und so erst den Pessimismus zur vollen Reife brachte. Das geschah erst im 19. Jahrhundert, und diese Richtung ist noch keineswegs verschwunden. Wir können vielleicht zwei Stadien des neuesten Pessimismus unterscheiden, zuerst den Pessimismus mehr persönlicher Natur, den SCHOPENHAUER besonders vertritt, wenn er zwar ein Verdammungsurteil über die Welt ausspricht, aber doch noch bei der persönlichen Lösung des pessimistischen Rätsels stehen bleibt, und dann den Pessimismus, der den ganzen Weltprozeß und eine Welterlösung ins Auge faßt, was HARTMANN durchzuführen versucht hat, ohne freilich konsequent den Pessimismus festzuhalten, solange er die Entwickelung betrachtet. Der Schüler von HARTMANN, DREWS hat sich dann enger auf das Gebiet der Religionsphilosophie geworfen und nach dem Vorgange HARTMANNS eine pessimistische Kritik des Christentums nicht bloß nach der spekulativen, sondern besonders nach der historischen Seite auf seine Weise versucht und durch Leugnung der historischen Person Christi HARTMANN noch übertrumpft.

Die Voraussetzungen, unter denen der Pessimismus im vorigen Jahrhundert sich ausbilden konnte, sind mannigfaltig und haben sich auch im Laufe desselben geändert. Man wird dabei zunächst die allgemeinen Geistesrichtungen der Zeit ins Auge fassen müssen, sodann aber auch die Faktoren, welche bei den verschiedenen wissenschaftlichen Ausgestaltungen desselben mitgewirkt haben. Was die ersteren angeht, so wird psychologisch in Betracht kommen, daß das Gefühl eine Zeitlang im Gegensatz gegen den kritischen Verstand hochgeschätzt und gepflegt wurde, ohne daß eine entsprechende Pflege der praktischen Tatkraft damit Hand in Hand gegangen wäre. In dieser Hinsicht ist in Deutschland besonders die Romantik von großer Bedeutung und ihr Vorläufer, die Gefühlsseligkeit am Ende des 18. Jahrhunderts. Das politische Interesse war seit Deutschlands politischer Ohnmacht gegen das ästhetische Interesse zurückgetreten. Dieses selbst erging sich zwar keineswegs bloß in pessimistischen Produktionen und Stimmungen. Aber es ergab sich doch ein weicher Subjektivismus, der sich an die Natur und die Individualität anklammerte; es fehlte, wie GOETHE

einmal klagte, die männliche Zudringlichkeit, die Tatkraft, die Fähigkeit sich großen objektiven Aufgaben zu widmen. So zeigte sich denn doch vielfach eine weiche Empfindsamkeit und Widerstandslosigkeit gegen die Welthemmnisse; es entstand die Poesie des Weltschmerzes und der Kultus des Genies. Diese Strömung war ein mächtiger Faktor in der ganzen europäischen Welt. Man erinnere sich an Dichter wie Shelley, auch Byron, Musset, Leopardi, Lenau u. a., die dieser Stimmung Ausdruck geben. Sie verfallen widerstandslos einer Gefühlsweichheit und Empfindsamkeit, sie schildern nicht nur das eigene Gefühl, sie spiegeln in die Welt dasselbe Unglück hinein und wissen ihm nicht zu entgehen. Auch die Musiker geben dieser Stimmung Ausdruck, vor allem Wagner. Den Dichtern fehlte die Anregung sich tatkräftig zu erweisen, da sie meist berufslos waren und so keinen Anlaß zur Kräftigung des Willens hatten oder die Gelegenheit dazu nicht ausnutzten. Eben dies traf ganz besonders auch auf Schopenhauer zu, daß er von einem extrem empfindlichen Gefühl sich leiten ließ und so in Verbitterung hineingeriet, auch nicht in einem festen Beruf ein Gegengewicht gegen seine Verstimmungen durch selbständige Betätigung fand.

Diese Stimmung traf nun zusammen mit der Eröffnung der Weltliteratur, namentlich der indischen Literatur, deren Grundzug auch im Ganzen nicht Tatkraft war, sondern ruhiges Zuschauen, eine Ergebung in den Weltlauf, in den man sich untätig gebannt sah, aus dem man eine Erlösung suchte. Gerade diese religiöse und philosophische Literatur, von den Veden abgesehen, ist der Hauptsache nach pessimistisch und die eben geschilderte Stimmung war nun das Tor, durch das diese ostorientalische Weisheit in die abendländische Welt ihren Einzug halten konnte. Es ist Schopenhauer, der zuerst auf seiner pessimistischen Grundlage brahminische Grundgedanken verkündet hat.

Bei dieser pessimistischen Stimmung lag das Bewußtsein der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit zugrunde, das sich in einem tragischen Gefühl aussprach. Schon Schiller hatte die sentimentale Dichtung von der naiven unterschieden. Die erstere

ist sich des Gegensatzes zwischen Ideal und Wirklichkeit bewußt, und für die willensschwachen Stimmungsmenschen der Romantik wurde dieser Gegensatz unter den eudämonistischen Gesichtspunkt gestellt; man wertete alles nach dem Glück und Unglück, und das Unglück, das schließliche Unbefriedigtsein, war ein unentfliehbares Verhängnis. Man blieb in einer fernen Sehnsucht hängen. Gerade der Standpunkt der Ironie, des über Allem schwebenden, nirgends bleibenden, immer wieder wechselnden Ich, das schließlich nichts Wertvolles mehr besaß, konnte pessimistisch enden, wenn es nicht zu blinder Auktorität zurückkehrte, wie so mancher Romantiker in dem Schoß der katholischen Kirche endete, die übrigens auch das Ideal einer transzendenten weltabgewandten Stimmung in dem Mönchtum und in der Askese vertrat, ja diese Weltverneinung für besonders verdienstlich erklärte. Ein positives Glücksideal, das die weiche Gemütsart der Romantik endgültig hätte befriedigen können, gab es nicht. Was nun die Poeten in ästhetischer Form zum Ausdruck brachten, das suchte Schopenhauer mit Hilfe brahminischer Philosophie als Weltanschauung zu begründen. Schopenhauer gab der pessimistischen Stimmung einen metaphysischen Hintergrund und erhob sie so zu einer bewußten Weltanschauung, indem er Kantsche, Schellingsche, naturalistische und brahminische Elemente verwendete, um seine in der Romantik wurzelnde[1]) pessimistische Stimmung zu einer philosophischen Theorie zu erheben.

Anfangs wirkte der deutsche Idealismus dem Pessimismus noch mit Erfolg entgegen und Schopenhauer fand wenig Anklang. Aber zu den genannten, dem Pessimismus Vorschub leistenden Einflüssen kamen noch andere, welche sich im Laufe des vorigen Jahrhunderts in gesteigertem Maße geltend machten und die es erklärlich erscheinen lassen, daß Schopenhauer nach dem Tode erst zu vollem Einfluß gelangte und daß bis in die Gegenwart diese Denkweise sich einflußreich erhalten hat. Seit der Refor-

[1]) Vgl. hierfür besonders Joel, Nietzsche und die Romantik, der dem Zusammenhang Schopenhauers mit der Romantik nachgeht.

mationszeit hatte man gegenüber der Jenseitigkeitsrichtung, die in der mittelalterlichen Kirche herrschte, in dieser Welt Posto gefaßt. Es hatte sich die höchste Vorstellung von der Bedeutung des Menschen trotz der Lehre von dem sündigen Verderben immer weiter verbreitet. Man war weltfreudig gestimmt, eine Stimmung, der Leibniz in seinem Optimismus schon Ausdruck gegeben hatte. Man hatte dann gewaltige Fortschritte in der Kenntnis und in der Beherrschung der Natur gemacht; man hatte viele Güter geschaffen, und so konnte eine fortgesetzte Steigerung des irdischen Glückes erhofft werden. Und doch: als man nun das Fazit zog, wem kam all die Arbeit zugute? Einer geringen Minorität. Die übrigen wurden Sklaven des Fabrikbetriebes, und fühlten sich als solche; die Industrie schien so mehr Elend als Vorteile zu bringen. Die Unzufriedenheit wuchs in weiten Kreisen um so mehr, als man gerade durch die Beherrschung der Natur auf den eudämonistischen Genuß der Güter gerichtet war. Man redete wohl von dem Gesamtwohl, und berechnete, wit welchen Mitteln es am besten zu erreichen sei (Bentham). Aber wurde es erreicht? Die, welche die Vorteile der Naturbeherrschung genießen konnten, wurden übersatt nach dem Goetheschen Wort: Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von guten Tagen. So ergab sich auf der einen Seite Armut bei denen, die die Güter durch ihre Arbeit mit erzeugten, auf der anderen Seite Überdruß und Langeweile bei denen, die sie genossen. Man hatte tatsächlich wohl ziemlich allgemein eine bessere Lebensführung erreicht. Aber man erfuhr doch, daß der Genuß bloß materieller Güter den Menschen auf die Dauer nicht befriedigen könne, daß man sich zwar schnell an größeren Komfort gewöhnte und seinen Vorzug selbstverständlich fand, ihn aber um so schwerer entbehrte und, was man nicht selbst erreichen konnte, den anderen mißgönnte. Dabei trat die Schätzung der äußeren Güter so in den Vordergrund, daß man nach ihnen überhaupt vielfach das Glück bemaß. Der Idealismus, der eine höhere Welt über der materiellen kannte, trat gegen das Ideal äußerer Glückseligkeit zurück, und so kam eine Stimmung auf, die, jemehr die ökonomische Seite in den Vorder-

grund trat, um so bedenklicher auf die ganze Lebensanschauung einwirkte. Wenn man nun an die Stelle des Genusses die Arbeit setzen wollte[1]), wie etwa CARLYLE, so frug sich, ob diese Arbeit nicht ein Kärrnerdienst sei, wie der vlämische Maler MEUNIER sie darstellt, mit ihrem einförmigen Mechanismus, und ihrer Hoffnungslosigkeit, einen erträglichen auch für die Zukunft gesicherten Zustand zu erringen, mit ihrer harten Notwendigkeit. So entstand an Stelle des Optimismus eine pessimistische Stimmung.

Hierzu nehme man noch den Darwinischen Konkurrenzkampf, den dieser Forscher zum biologischen Grundprinzip erhob im Kampf ums Leben, der alles Niedere, Schwächere im Interesse einer höheren Entwickelung zugrunde gehen ließ. Und diese höhere Entwickelung selbst war doch nur eine beschränkte; auch die höheren Stufen mußten zugrunde gehen, und der ganze Kampf endete schließlich für die Individuen und Arten im Untergang. Damit war man aber schließlich nur auf anderem Wege bei derselben Einsicht angelangt wie der Buddhismus. Der Konkurrenzkampf in der Gesellschaft, der zwar der freien Bewegung der Einzelnen Raum verstattete, führte am Ende doch zu einem klaffenden Gegensatze, der kein erfreuliches Weltbild bieten konnte, da ja doch aller Fortschritt schließlich mit dem Untergang enden sollte und man nur optimistisch denken konnte, solange man sich wie HERBERT SPENCER auf den Standpunkt der Gegenwart stellte, der auf der Erde noch eine Steigerung erhoffen ließ; während zugleich SPENCER doch die schließliche Erstarrung alles irdischen Lebens in Aussicht stellte. Wenn auch materialistische Denker eine neue Morgenröte aufsteigen sahen, so ließen sich doch die Stimmen nicht zum Schweigen bringen, die fragten, wem denn diese Fortschritte zugute kommen sollten. Daß einem so kurzsichtigen materialistischen Optimismus eine pessimistische Stimmung folgen mußte, das war um so sicherer, je mehr sich die Nervosität durch überhastende Arbeit ausgebreitet, je mehr sich das Gefühlsleben zu einer überaus starken Sensibilität ausgebildet hatte.

[1]) „Arbeiten und nicht verzweifeln". Auszüge aus CARLYLES Werken. Deutsch von M. KÜHN. 1905.

Dazu kam nun gegenüber dem Idealismus die sich immer steigernde Herrschaft des Empirismus. Dieser hatte zur Folge, daß man die Gegebenheit als etwas Unvermeidliches hinnahm. Stuart Mill war ein Vertreter einer solchen empiristischen Beurteilung der Welt, die so viel Unglück in sich bergen sollte, daß man von ihr einen Schluß auf einen allmächtigen gütigen Gott nicht wagen könne. Man haftete an dem Gegebenen wie an einer unentfliehbaren Notwendigkeit. Die Tatkraft fehlte diesem Empirismus, der auch wie die buddhistische Denkweise nur dem schlechten Tatbestande mit der Beobachtung folgte, ohne ernstlichen Versuch zu bessern. Freilich lag ja in dieser pessimistischen Beurteilung in gewisser Hinsicht eine Erhebung über das Gegebene; aber diese blieb bloß gefühlsmäßig theoretisch und verpuffte ihre Kraft in einer ohnmächtigen Kritik.

Auch die Entwickelungslehre diente schließlich dem Pessimismus, obgleich sie in ihrer idealistischen Form bei Hegel und Schelling[1]) dem Optimismus weit mehr Vorschub geleistet hatte und selbst in der mechanischen Form des Darwinismus und bei H. Spencer den optimistischen Charakter nicht völlig abgestreift hatte. Weil alles in der Entwickelung ist, ist auch nichts bleibend, nichts hat absoluten Charakter. Man zog aus der Entwickelungslehre die Konsequenz des Relativismus. Indem sich der Empirismus mit der Entwickelungsidee kombinierte, gewöhnte man sich, alles Gegebene als ein nur relatives anzusehen. Der Idealismus der Entwickelungslehre, der einen beständigen Fortschritt in Aussicht stellte, wurde durch den Empirismus gelähmt, und da man sich nun doch nicht mit dem Gegebenen zufrieden gab, sondern einen absoluten Maßstab zur Kritik des Gegebenen anwandte, so bildete sich hier gerade der Pessimismus zu einer allumfassenden Weltanschauung aus. Es wurde nun gesagt: es ist die Signatur

[1]) Das gilt auch von Schellings endgültigem Standpunkt: denn selbst der Dualismus, den man in seiner letzten Philosophie gefunden hat, löst sich im optimistischen Sinne, da der Einschlag des Irrationalen schließlich dem Rationalen dient. Vgl. meine Darstellung: Zur Erinnerung an den hundertjährigen Geburtstag von Schelling. 1875.

der ganzen Welt, daß wir nicht über das Relative hinauskommen. Jeder Fortschritt ist nur scheinbar. Wir haben zwar im Grunde eine Sehnsucht nach dem Vollkommenen; die Welt ist die Entfaltung des absoluten Wesens, dieses stellt seinen Inhalt in der Welt dar. Aber die endlichen Formen hindern überall, daß dieser Inhalt vollkommen dargestellt wird. Es gibt keine Befriedigung, weil ein Absolutes nicht zu erreichen ist. Die Gottheit ist in der Welt verendlicht, und das kann nur begriffen werden, wenn man irgendwie einen Abfall der Gottheit von sich selbst annimmt. So ist auch nur die Hilfe übrig, daß die unvollkommene Welt als Erscheinung der Gottheit aufhört, daß sie in ihre ursprüngliche Ruhe zurückkehrt. So endete der Relativismus, den man in allem Empirischen fand, in der Verurteilung und Aufhebung der Welt. Gegenüber Schopenhauer, der mehr zum Illusionismus neigte und einen mehr persönlich bestimmten Pessimismus vertrat, machte sich Hartmann mehr die genannten Gesichtspunkte zu eigen. Er faßte die Weltentwickelung ins Auge, durchlief ihre Stadien, deren Ungenügen er überall nachzuweisen suchte, und faßte eine universale Welterlösung ins Auge. Er hat sich auch eingehender mit dem Buddhismus auseinandergesetzt, der ja auf seine Weise auch den Universalismus vertrat. Hartmann hat unter Verbindung Hegelscher, auf der Logik beruhender Entwickelungsgedanken, mit der Schopenhauer-Schellingschen Willensauffassung, unter Berücksichtigung der naturalistischen und empiristischen Elemente und relativistischer Tendenzen den Pessimismus durchzuführen gesucht.

Es kann als ein Rätsel erscheinen, daß der Pessimismus mit besonderer Kraft gerade dann auftrat, als in Deutschland die nationale Einigung durch eine Reihe der seltensten Erfolge gewonnen war. Daß sich die ultramontane Macht gegen das Deutsche Reich zusammenfaßte, ist gewiß leicht begreiflich; es ist auch begreiflich, daß sich vor den politischen Erfolgen eine pessimistische Stimmung Luft machte, da man seit den Freiheitskriegen sich doch nicht mehr mit den bloß ästhetischtheoretischen Idealen als Volk der Denker und Dichter begnügen wollte und doch eine erfreu-

liche politische Entwickelung sich nicht zeigte. Aber als die patriotische Sehnsucht erfüllt schien, was hatte der Pessimismus für eine Berechtigung? Ist es etwa der der germanischen Art entsprechende tragische Zug, den HARTMANN in der altgermanischen Mythologie schon als Charakteristikum hervorhob, der auch hier sich betätigte?

War es eine momentane Abspannung nach dem großen Siegeszuge, der der pessimistischen Stimmung Eingang verschaffte? Eins wird man nicht übersehen dürfen. Der deutsche Geist arbeitete unausgesetzt an den Problemen, die er erfaßt hatte. Es war der Materialismus, der skeptische Sensualismus nicht überwunden, er machte sich in der Gründerperiode in bedenklicher Weise auch praktisch geltend. Alle die vorhin angeführten Strömungen, die das geistige deutsche Leben erschütterten, waren keineswegs überwunden. Man braucht nur zu sehen, welches Aufsehen der Nietzschesche Naturalismus machte, um zu begreifen, daß der Pessimismus eine Notwendigkeit war, solange viele nicht weiter als zu NIETZSCHES Idealen fortzuschreiten vermochten. Der Pessimismus stellt die ernste Frage, ob denn nun wirklich alles so herrlich stehe, während noch Naturalismus, Skeptizismus, praktischer Materialismus nicht überwunden waren. Er zeigte gerade in der Form, in der er bei HARTMANN erschien, auch darin Verwandtschaft mit dem Buddhismus, daß er auf das Ungenügende aller rein endlichen Interessen hinwies, daß er das Ungenügende des bloßen Naturlebens aufwies und so den Übergang zu einer gesunderen Geistesentwickelung anbahnte, wenn er auch nicht die positive Kraft des Geistes voll zu würdigen vermochte. Wir werden sehen, wie HARTMANN gerade in dieser Beziehung als eine Übergangserscheinung aufzufassen ist[1]), wie er, trotzdem er in der Weltentwickelung konsequent den Pessimismus durchführen wollte, doch den Übergang zur Schätzung geistiger Potenzen im Gegensatz gegen Skeptizismus, Sensualismus und Materialismus machte. So ist es denn auch ganz wohl begreiflich, daß dieser Stand-

[1]) Vgl. meinen Nachruf. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 129, S. 1 f. Hartmanns pessimistische Philosophie. Studien und Kritiken. 1880.

punkt gewissermaßen als eine Kritik an dem vorhandenen geistigen Zustande sich so energisch Gehör verschaffen konnte. So war der Pessimismus ein Zeichen der Tiefe des deutschen Geistes, der nicht in oberflächlicher Selbstzufriedenheit beharren wollte, der sich der Kritik seiner Schwächen nicht entzog.

Es ist aber insbesondere noch ein Moment religiöser Art der pessimistischen Richtung bis in die Gegenwart günstig. Die christlichen Kirchen befinden sich in einer Krisis, wie das in den Bewegungen der katholischen Völker, in dem katholischen Modernismus sich ebenso zeigt, wie in dem Protestantismus. Ganz abgesehen von den für die Popularreligion wichtigen Wundern ist das Bild Christi, ja neuerdings die Existenz Christi in Zweifel gestellt werden. Der Zustand der historischen Quellen des Christentums wird als im höchsten Maße unsicher bezeichnet, so daß selbst Theologen wie Troeltsch zugestehen, daß das Rätsel, wie aus dem historischen Jesus ein angebeteter Gott geworden sei, noch nicht geklärt sei, wenn man auch parallele Heroisierungen zuziehe. Der Streit der Kirchen untereinander scheint es ferner zu erschweren, festzustellen, was das Wesen des Christentums sei, so sehr man sich gerade um diese Frage seit Schleiermachers Zeiten bemüht hat. Geht man aber von der historischen Seite des Christentums zu seinem ewigen Kern über, so wird einmal dieser sehr verschieden definiert und sodann wie er auch bestimmt werde, durch eine weitgehende Skepsis erschüttert, da man der metaphysischen Seite der Religion erst recht das größeste Mißtrauen entgegenbringt. Die Religion soll nach der Meinung mancher nur ein psychologischer Vorgang sein. Der Inhalt des Glaubens wird skeptisch bezweifelt. Der weitverbreitete Agnostizismus trägt ebenfalls zur Erschütterung der Religion bei, und wenn man sie durch Werturteile zu begründen sucht, denen keine Seinsurteile entsprechen, so befindet man sich in einem Dualismus, der der Religion gefährlich ist, weil sie so beständig durch Skepsis erschüttert wird. Zwischen dem alten schriftgläubigen bekenntnismäßigen Protestantismus und den modernen Versuchen, den Protestantismus mit der fortgeschrittenen Kultur und Wissen-

schaft in Einklang zu halten, besteht ein Widerspruch, und es entstehen Standpunkte, die dem der doppelten Wahrheit am Ende des Mittelalters sehr ähnlich sind. Sollte damals in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch, und umgekehrt, so ist jetzt zwischen kirchlicher Lehre und wissenschaftlicher Theologie, zwischen Exoterischem und Esoterischem der Zwiespalt, der den Glauben erschüttert. Das Christentum verliert durch all diese Irrungen bei dem Volke den Nimbus der absoluten Religion. Dazu kommen noch atheistische Bewegungen, welche die Religion überhaupt für überflüssig halten oder allerhand Versuche einer Religion der Zukunft, die die Massen zwar noch nicht bestimmen, aber doch das Vertrauen zu der vorhandenen Religion erschüttern. Aus alle dem wird es sehr wohl begreiflich, daß der Damm, den frühere Zeiten gegen den Pessimismus in dem Christentum als der Religion der Hoffnung hatten, durchbrochen ist. Nun kann es zwar auch einen Optimismus geben, der dem hergebrachten kirchlichen Christentum entgegentritt, wie z. B. David Strauss beweist und ebenso der Positivismus von A. Comte mit seiner Menschheitsreligion. Man könnte auch einwenden, daß gerade die Pessimisten gegen den Agnostizismus selbst kämpfen und die Religion befestigen wollen. Aber es ist doch nicht zu leugnen, daß die Erschütterung der hergebrachten Formen des Christentums, das für viele ein Halt war, dazu beitragen kann, die pessimistische Stimmung zu vermehren. Und wenn man die Religion nur glaubt halten zu können, wenn man sie pessimistisch begründet und zu zeigen sucht, daß der esoterische Kern des Christentums der Pessimismus sei, so zeigt sich hierin die Bedeutung der pessimistischen Entwickelung für die Gegenwart erst recht. Diese pessimistische Deutung des Christentums findet sich ebenso bei dem mehr von Schopenhauer beeinflußten Deussen wie bei dem treuesten Schüler von Hartmann, Drews, Lublinski u. a. Diese neueren Versuche, den Pessimismus zu begründen, haben die theologischreligiöse Seite des Pessimismus in den Vordergrund gebracht, was durchaus dem steigenden religiösen Interesse entspricht.

3. Die pessimistischen Philosophen.

Wir müssen nun zunächst Schopenhauer, dann Hartmann noch genauer ins Auge fassen. Schopenhauer[1]), 1788 als Sohn eines Danziger Kaufmanns geboren, wurde zu Hause erzogen, kam nie in eine Schule und machte mit seinen Eltern Reisen, nach einem kurzen Privatdozententum in Berlin und einer Reise nach Italien zog er sich nach Frankfurt a. M. zurück, wo er 1860 starb. Es ist begreiflich, daß durch die Art seiner Jugendbildung eine große Empfindlichkeit befördert wurde, die sich durch seinen Hang zur Einsamkeit noch steigerte, so daß er sich für unterschätzt hielt, und in Reaktion gegen diese Mißachtung die anerkannten Großen seiner Zeit mit zynischer Grobheit behandelte. Er schwankt zwischen einem starken Selbstgefühl und dem Bedürfnis, von anderen anerkannt zu werden, worin sich doch wieder Abhängigkeit ausspricht. In dem starken Hervorkehren seiner Subjektivität, in der unmethodischen Art seines Schriftstellerns ist er Romantiker, nicht minder in dem Kultus des Genies und seiner Verehrung der Kunst, besonders der Musik. Sein erstes Werk bezog sich auf die „vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", sein Hauptwerk ist „die Welt als Wille und Vorstellung", zu dem er später noch einen Zusatzband hinzufügte mit einer Auseinandersetzung mit Kant. Dann hat er über den Willen in der Natur geschrieben und die beiden Grundprobleme der Ethik, die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral. In den „Parerga und Paralipomena" sind noch eine Reihe von Essays gesammelt. Erkenntnistheoretisch knüpft er zwar an Kant an, nach dem wir nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen können. Schopenhauer hat aber die Anschauung noch enger mit der Kausalitätskategorie in unmittelbare Verbindung gesetzt als Kant. Durch die Kausalität werden in den Anschauungsformen

[1]) Neuerdings wieder vielfach behandelt: z. B. Kowalewski, A. Schopenhauer und seine Weltanschauung. 1908.

von Raum und Zeit die Erscheinungen in einem Nebeneinander und Nacheinander angeschaut. Die Zusammenhänge, die wir so mit intuitivem Verstande erschauen, können wir durch die Vernunft als Abstraktionsvermögen in eine bessere Übersicht bringen. Wenn aber KANT wenigstens von Erscheinungen redete, so war für SCHOPENHAUER diese ganze Welt nur Schein. Hier spielt der brahmanische Pessimismus herein. Diese ganze erscheinende Welt ist der Schleier der Maja. Durch Raum und Zeit und den in ihnen geltenden Kausalzusammenhang entsteht als durch das Principium individuationis die Welt der Individuen; die Art, wie diese Individuen aufeinander wirken und in dem Anschauungsgebiete von Raum und Zeit einander ablösen, ist durch den Satz vom Grunde bestimmt. Aber diese Kausalität gehört selbst nur der Scheinwelt an. Indem er so das gesamte Gebiet des theoretischen Erkennens nur auf das anschauende Subjekt reduziert, wird die ganze empirische Welt zur Scheinwelt. In ihr stoßen und drängen sich die Individuen; das Begehren derselben, ihre Kollisionen, das sich Zerfleischen derselben, das die Quelle des Unglücks ist, erweist sich so als Täuschung, da diese Individuen nur ein Scheindasein haben. Für uns ist diese Scheinwelt nur solange da, als wir uns diesem Schein gefangen geben. Fragt man, ob dieser Scheinwelt irgend etwas zugrunde liege, so appelliert er an das Gefühl des Leibes. Durch das Gefühl kommen wir zu der Realität. Der Leib wird gefühlt, weil er Strebungen, Wollungen enthält. Der Kern der Welt ist für ihn der Wille, der sich in dem Gefühl der Hemmung kund gibt. Was er Wille nennt, ist aber nicht der Kantische Wille intelligibler Art, der eins ist mit dem Vernunftgesetz. Es ist vielmehr der blinde Drang als Wille zum Leben. Dieser Wille ist ihm die Grundlage der Welt und die Quelle alles Unglücks. Zunächst ergeben sich als Objektivationen des Willens Ideen, die Grundtypen der Dinge. Diese der Welt zugrunde liegenden Typen kann man in genialer Intuition erschauen. Solche Typen sind die Qualitäten der Naturkräfte, Anziehung, Abstoßung, Starrheit, Schwere, die Idee des Vegetabilischen, des Animalischen, die Idee des Menschen. Diese Typen sind es in

Wahrheit, die in Raum und Zeit mittels der Kausalität in Einzelgestalten erscheinen, die aber nur Scheinformen sind, und sich für den Philosophen auch als solche erweisen, der einsieht, wie hier ein allgemeiner Kampf ist, wie alles auf Vernichtung ausgeht. Ja man kann sagen, daß gerade dadurch, daß diese Typen solche Scheingestalten im Subjekt hervorrufen, dieses darauf aufmerksam wird, daß sie selbst Produkte des unglücklichen Willens sind, der Typen einer Welt schafft, welche des Untergangs wert ist. An diesem Urteil wird auch nichts dadurch geändert, daß Schopenhauer in der Natur die dynamischteleologische Auffassung gegenüber der mechanischen anerkennt. Denn die Natur strebt nur danach im Bewußtsein, das sich in den Naturwesen beständig steigert, über ihre eigene Nichtigkeit sich klar zu werden. Der blinde Wille, der die Ideen produziert, welche die Typen für die Scheinwelt sind, sucht durch Hervorbringung des Bewußtseins, durch Erzeugen des Schleiers der Maja klar zu stellen, daß der Wille nur Nichtiges, nur Kampf und Streit, nur endliches hervorbringt, das nur Schein ist. Auch die Erkenntnistheorie Schopenhauers hat pessimistische Bedeutung, wie Riehl ganz mit Recht hervorhebt.

Schopenhauer erklärt also die Natur für eine Scheinwelt, in der sich der Streit der Individuen und das damit verbundene Unglück offenbart. Dieser Scheinwelt soll aber der Wille zugrunde liegen; ein einheitlicher Zug geht durch die ganze Natur. Ihr Zweck ist die beständige Steigerung des Bewußtseins, das von den verschiedenen Formen des Leibes bedingt ist und mit ihnen sich steigert. Hiernach bringt der Wille den Leib hervor, aus dem das Bewußtsein hervorgehen soll, dieses aber erfaßt wieder den Leib als individuellen, als Schein wie die gesamte Natur. Mit Recht bemerkt hier Riehl: „Die Welt eine Täuschung für die Sinne, die selbst Täuschung sind, ein Gehirnphänomen, das sein eigenes Phänomen ist.“ Einerseits scheint das Bewußtsein Gehirnprodukt, Produkt des Leibes, was materialistisch lautet, andererseits ist der Leib selbst wieder bloßes Phänomen des Bewußtseins, was illusionistisch lautet — die Welt ein Schleier der Maja.

Schopenhauer will offenbar zeigen, daß der Wille, wenn er in die individuellen Gestalten eingeht, nichts als eine Scheinwelt von streitenden Individuen hervorbringt, indem nun das Bewußtsein, diese Scheinwelt als das, was sie ist, durchschaut, soll es den Willen von diesen Produktionen abbringen, indem es offenbart, daß das Unglück aus der Scheinwelt der Individuation hervorgeht. Die Erkenntnistheorie Schopenhauers, die die Welt abgesehen von dem Willen in Illusion auflöst, hat pessimistische Abzweckung. Denn das Bewußtsein von dem illusionären Charakter der Welt stimmt sicher mit der Forderung zusammen, sich von ihrem Schein abzuwenden.

Diese Einsicht mündet aber bei Schopenhauer in einer ästhetischen Anschauung aus. Denn in der ästhetischen Anschauung tritt eine Beruhigung des Willens ein. Schopenhauer sieht die erste Etappe der Befreiung von dem Elend des Willens darin, daß man sich mittels der Intuition von dem Kampf der Individuen abwendet und sich auf die Typen, die Ideen richtet. Das geschieht nach ihm in der künstlerischen Intuition. In der Anschauung der Kunst erhebt man sich über die Scheinwelt, befreit sich von dem individualistischen egoistischen Begehren. Man schaut in ihr den ruhigen Kern dieser Scheinwelt. So hat die Kunst einen beruhigenden Einfluß und Schopenhauer kann sie nicht hoch genug preisen. Die Kunst offenbart das Elend der Scheinwelt. Das zeigt sich am meisten im Trauerspiel, das Schopenhauer sehr hoch stellt, besonders wenn der Held desselben unter gewöhnlichen Umständen scheitert, indem er die Schuld abbüßt, die er durch sein individuelles Dasein auf sich geladen hat. Hier offenbart sich das Weltgesetz, daß jede Individualität durch andere zugrunde gehen muß. Unter den Künsten stellt Schopenhauer am höchsten die Musik. Sie ist das Abbild des Alls, sie zeigt in ihren Bewegungen das stete Abirren, das zwecklose Herumirren des Willens und die stete Rückkehr zum Grundton. Sie ist also ein Abbild des Willens in seinen vergeblichen Bemühungen. Schopenhauers Erkenntnistheorie hat also die wesentliche Tendenz, daß durch den anschauenden Verstand die Einsicht

in den Streit der Welt des Scheins gewonnen und der Schein kritisch als Schein durchschaut, daß durch die Vernunft eine allgemeine Übersicht erleichtert wird, bis die Objektivationen des Willens, die Ideen als die Realität, die der Scheinwelt zugrunde liegt, in genialer Anschauung erfaßt werden, damit man durch die Anschauung derselben und ihrer Scheingebilde das Begehren beruhigt. Die Hauptsache in seiner Erkenntnistheorie ist die Intuition, die sinnliche und die Willensintuition, ganz dem entsprechend, daß es ihm mehr auf das, was das Gefühl der Unlust hervorruft, die Sinnenwelt und den zugrunde liegenden Willen ankommt als auf das methodische Erkennen. Schopenhauer ist in seiner Grundrichtung weit mehr romantisch als Kantisch gestimmt. Ihm liegt weit mehr an dem Wohl und Wehe der Subjektivität, an dem Gefühl der Unlust, an der genialen Intuition der Ideen als an dem objektiven Erkennen. Dies ist ihm nur Mittel für die Einsicht in das Weltelend und die Befreiung von demselben. Das Erkennen steht im Dienste der praktischen Seite, es dient dazu, durch Einsicht in die Unlust des Willens den Willen zu quieszieren und so vom Weltelend zu befreien. Mag Schopenhauer Kant noch so sehr loben, seine Erkenntnistheorie hat einen total anderen Charakter. Er ist stark romantisch gestimmt, ist Romantiker des Weltschmerzes und Kants Theorie von der Subjektivität der Erscheinungswelt, die wir nur als Erscheinung erkennen können, wird bei ihm dazu fortgebildet, daß die Erscheinungswelt lediglich Schein, Täuschung ist, Schleier der Maja, daß die sinnlich-kausale Anschauung der Welt nur mit Schein zu tun hat und daß man das dem Schein zugrunde Liegende nur mit genialer Intuition und Gefühl erfassen kann, den Willen mit seinen Objektivationen, um hier in ästhetischer Betrachtung sich über das Gebiet der Scheinwelt zu erheben. Aber auch diese romantische Erhebung ist bei ihm nur ein Einschlag. Schopenhauer hat die Erkenntnistheorie und Ästhetik im Interesse seines indischen Pessimismus verwendet: die Welt ist der Schleier der Maja, sie ist eine Illusion. Das Drängen und Stoßen der Individuen ist nichts als eitler Schein, der auf der falschen Aktion des Willens beruht, ein

Schein, von dem man sich befreien muß, indem man zunächst diesen Schein durchschaut.

Hier ist nun aber das Merkwürdige, daß SCHOPENHAUER auch den Materialismus trotz seiner teleologischdynamischen Naturauffassung nicht überwunden hat. Vielmehr läßt er das Bewußtsein aus dem Hirn sich in steigender Entwickelung entfalten, um freilich schließlich zu behaupten, daß dieser Leib und das Hirn selbst nur ein Phänomen sei. Gleichgültig ist dieser Gedankengang nicht. Denn im Grunde bedeutet er doch das, daß das Bewußtsein ein Naturprodukt ist und daß die blinde Natur durch das Bewußtsein sich selbst gewissermaßen aufhebt, indem sie durch das Bewußtsein sich als Illusion erfaßt. Wenn dieser Illusion nun der Wille zugrunde liegt, so kann sie nur völlig durch Beruhigung des Willens aufgehoben werden. Zunächst soll die ästhetische Anschauung die Beruhigung des Willens zustande bringen.

Man könnte zwar denken, daß SCHOPENHAUER nach Art der Romantik in der Kunst und insbesondere in der Musik einen positiven Wert kenne, und man hat ihn auch der Inkonsequenz geziehen, insofern er trotz seines Pessimismus nun doch etwas Gutes in der Welt anerkenne. Allein die Kunst ist ihm, wie mir scheint, nicht deshalb wertvoll, weil sie an sich einen wertvollen Inhalt hat, sondern weil sie durch Anschauen auf den Willen beruhigend wirkt, indem sie statt des egoistischen Treibens und Strebens zu der Beschauung der Typen führt. Aber daß man hierbei stehen bleiben soll, ist wohl kaum seine Meinung; denn diese Typen sind Produkte des Willens, die doch immer wieder in der Erscheinungswelt sich individualisieren, und gerade dadurch, daß man schaut, wie diese Typen sich in der Scheinwelt darstellen, kommt man zur Einsicht, daß auch diese Typen insofern nicht berechtigt sind, als der Wille überhaupt nicht wollen soll, weil er durch sein Wollen Unglück hervorruft. Die Kunst ist eine Stufe in der Willensnegation und deshalb negativ wertvoll, aber sie ist bei weitem nicht die letzte. Einmal ist die Kunst doch nur Sache des Genies, während die anderen doch wieder in den Strudel des individuellen Lebens und seines Unglücks

hineingestoßen werden. Sodann aber kann auch der Künstler selbst sich nicht dauernd von der Scheinwelt befreien. Endlich offenbart sie selbst das Elend des Wollens (s. o. S. 37).

Diese Auffassung von der Kunst bei SCHOPENHAUER wird unterstützt durch seine Lehre von der Negativität aller Lust. Das Gefühl hat eine Realität, weil es das Gefühl des gehemmten Willens ist. Dieses Gefühl ist aber nie ein positives Lustgefühl. Denn alle Lust entsteht nur aus Unlust und ist nur das Gefühl von dem Aufhören einer Unlust. Das zeigt sich darin, daß jede Lust sehr bald aufhört Lust zu sein, daß eine Indifferenz gegenüber dem, was Lust zu verschaffen schien, eintritt oder gar ein Überdrüssigwerden, daß Langeweile an Stelle der Lust tritt. So leben die Menschen in Unlust, wie die Armen, die Bedrängten, oder in Langerweile, wie die Reichen, die Satten. Nicht nur die Natur, sondern auch die Menschenwelt zeitigt in dem Kampf der Individuen Unlust. Einer sucht den anderen zu verdrängen. Es findet sich der Krieg aller gegen alle. Die Kunst mit ihrer Anschauung der Unlust des Wollens vermag hier zwar beruhigend zu wirken, indem sie vom Begehren befreit. Aber sie kann nur eine ästhetische Erhebung über das unglückselige Wollen zustande bringen. Es bedarf noch anderer Kräfte, um den Willen zu endgültiger Ruhe zu bringen.

Da kommt zunächst das Recht in Betracht, das den Streit eindämmt; der Staat schafft eine notdürftige Ordnung, indem er die egoistische Betätigung hindert. Das geschieht aber nur durch Zwang, durch abschreckende Strafe; die Quelle des egoistischen Handelns wird nicht verstopft. Das kann nur geschehen, wenn der Mensch sieht, wie alle leiden, wie der aktuelle Wille die Quelle alles Leidens ist. Hier redet nun SCHOPENHAUER von einer intelligiblen Umkehr, auch hier ein Wort KANTS in verändertem Sinne gebrauchend. Zwar behauptet er, daß jedes Individuum einen unabänderlichen Charakter habe, der in den Erscheinungsformen wechseln könne, aber im Grunde derselbe bleibe. Aber er meint doch, der Wille zum Leben könne durch den Menschen gehemmt werden, eben in der intelligiblen Umkehr. Diese kommt nicht durch Vernunftüberlegung zustande, sondern

dadurch, daß er mittels intuitiven Blickes erschaut, daß allen Individuen der eine Wille zugrunde liegt. So wird er dazu kommen, in anderen dasselbe zu sehen wie in sich, eine Erscheinung des Willens zum Leben. Tat twam asi, das bist du. So wird jeder sich mit dem anderen identifizieren als gleichen Wesens mit ihm und hierauf beruht es, daß der Bekehrte einmal keinem Unrecht tun will und sodann mit allen Mitleid hat, und zwar mit allen Kreaturen, denn alle leiden unter dem Willen zum Leben; und er wird dieses Mitleid betätigen. So fühlt jeder das ungeheure Elend der Welt in sich und den anderen, bemitleidet alle wie sich selbst. Dieses Mitleid ist aber was ganz anderes als positive Liebe. Es ruht im Grunde auf einer stolzen Weltverachtung, die einen sentimentalen Zug hat. Nur weil sich überall Unglück zeigt, soll man überall Mitleid haben. Dieses Mitleid ist also ganz eudämonistisch motiviert. Daher kann nach SCHOPENHAUER charakteristischerweise auch jemand zu dem Entschluß des allgemeinen Mitleids durch großes Unglück kommen. Denn da fühlt einer das Verkehrte, das Unglück des Willens so stark, daß durch dieses Gefühl die Unvernunft des Willens zum Leben überhaupt zum Bewußtsein kommt. Positiv betätigt sich dieses Mitleid nicht, denn, wenn es sich positiv betätigte, würde es Glück hervorrufen wollen. Das ist aber unmöglich, da alles Wollen Quelle von Unglück ist.

Daher geht SCHOPENHAUER noch einen Schritt weiter und verlangt von dem, der vollkommen sein will, daß er auf jeden Willen zum Leben verzichte. Er verlangt wie die Brahminen Askese. Dagegen verwirft er den Selbstmord; denn der Selbstmörder vernichtet nur seine Individualität und hebt egoistisch nur sein eigenes Leid auf, dagegen soll er das Leid des Allwillens empfinden und soll grundsätzlich das Wollen überhaupt abtun. Das aber vollzieht er in der Askese. Dadurch kann er am meisten zur Befreiung von Leiden beitragen. Denn dadurch befreit er sich von allem Wollen und gibt ein erhabenes Beispiel der Entsagung. Die Ursünde ist der Wille zum Leben, diesen muß man aufgeben. Durch ihn ist man gestraft. Die Erbsünde schließt

die Strafe in sich; nur durch Aufgeben des Wollens überhaupt kann da geholfen werden, und dies Aufgeben zeigt sich am vollkommensten in der Askese.

Schopenhauers Ethik ist noch negativer als seine Ästhetik, und die Ästhetik ist nur eine Vorstufe der Ethik. Alles zielt darauf hin, die Welt als die Stätte des Unglücks aufzuheben. Die Erkenntnistheorie zeigt ihren Schein und ihre Nichtigkeit. Als ihr Kern zeigt sich der Wille zum Leben, der begehrt, sich vereinzelt, nicht befriedigt werden kann und sich als Schein erweist, insoweit er sich individuell betätigt. Der Illusionismus entspricht der praktischen Wertlosigkeit der Welt. Es kommt darauf an, daß das Wollen quiesziert werde. Dazu dient die Kunst im Gebiet der Anschauung, die vom Wollen durch Beschauung abzieht und die Nichtigkeit des Wollens in ihren Darstellungen zur Anschauung bringt. Wagner hat diesen Gedanken zu poetischer und musikalischer Darstellung gebracht. Dazu dient aber auch der Staat, der den Egoismus beschränkt, dazu dient die intelligible Umkehr mit dem Mitleid als Grundgesinnung, dazu dient endlich die Askese.

Schopenhauer hat auch in seiner Ethik Berührungspunkte mit Kant. Er beruft sich auf den Willen, er wendet sich gegen den empirischen Menschen und verlangt intelligible Umkehr, die auch bei Kant einen abstrakten Charakter behält. Aber nirgends zeigt sich so, wie hier: si duo faciunt idem, non est idem. Kant redet von praktischer Vernunft und sittlicher Freiheit; Schopenhauer redet von einem Willen, der durch sein Wollen Unglück hervorbringt, von einem blinden Willen, einem Naturdrang. Kants intelligible Umkehr ist ein Akt der Freiheit, ihm ist der gute Wille ein positiver Selbstzweck; ist er auch abstrakt, so ist er doch vernünftiger guter Wille. Schopenhauers intelligible Umkehr hat keinerlei positive Bedeutung, sie beruht nicht auf dem Bewußtsein einer sittlich falschen Grundrichtung, sondern auf dem Gefühl der Unlust, die das Wollen hervorbringt; sie ist negativ eudämonistisch fundiert; sie bringt nur eine negative Befreiung von der Natur zustande, die die Quelle des Unglücks ist, aber hat

durchaus keinen positiven Charakter. Er erhebt sich über den blinden Naturdrang. Aber er hat keinen geistigen Zweck, der positiv wäre. Er ist indisch orientiert. Der Geist ist ohne selbständigen Inhalt.

Schopenhauer ist keineswegs so originell, wie man öfter meint. Einerseits hat er Kantische Gedanken verwendet, freilich meist, um ihnen einen ganz anderen Sinn unterzulegen. Teils ist er von dem vorkantischen Materialismus beeinflußt, wie die ganze Ableitung des Bewußtseins aus der Materie zeigt, die Betonung ferner des Unlustgefühls des Leibes als des einzigen Realitätsgefühls. Teils wendet er sich doch wieder vom Materialismus ab, indem er alles Materielle als den Schleier der Maja bezeichnet. So behandelt er die Natur als Schein, deren Quelle der Wille ist. In der Hervorhebung des Willens ist er von Schelling beeinflußt, der ebenfalls der Welt den Willen neben der Intelligenz zugrunde legt. Aber Schopenhauer faßt diesen Willen einseitig als blinden Naturdrang und findet, daß man sich von dem Willen als der Quelle der Erscheinungswelt abzuwenden habe, weil das Wollen Unglück bringe. In dieser Sensibilität wie in der Betonung der genialen Kunstintuition ist er romantisch bestimmt. Seine Mitleidslehre könnte man als eine negativ eudämonistische Abart der schottischen Sympathielehre ansehen. Aber alle Fäden laufen doch schließlich in den orientalischen Einflüssen zusammen; denn schließlich wird ihm die Welt zur Illusion, zum Schleier der Maja, was Kant nie gesagt hätte, wird ihm die Kunst ein Durchgangspunkt zur vollen Weltnegation, sofern sie das Unglück der Welt intuitiv zu erfassen vermag; schließlich endet die intelligible Umkehr in einer puren Negation des Willens zum Leben, der sich in der Askese ausspricht, ohne irgendein positives Resultat, wie der Wille zur individuellen Existenz schon an sich böse ist. Orientalische Passivität, Illusionismus, Weltvernichtung ist das Ende seiner Weisheit, und wenn er im Christentum seine Auffassung am besten durch die mittelalterliche Mystik vertreten findet, während die jüdische Dogmatik und der Theismus des Mittelalters diese mystische Tendenz verdunkelt

haben soll, so zeigt sich auch da, daß es ihm besonders um die asketische Abwendung von der Natur zu tun ist; und eben das ist ja auch das Charakteristische der brahmanischen Denkweise. Das Anschauen und Fühlen des Leidens wie es sich in der Welt des Scheins überall zeigt, und die Befreiung von dem Leiden ist ihm wie dem Brahmanismus das Wesentliche. Ethisch kann man diese Denkweise schwerlich nennen.

Wenn man SCHOPENHAUER zu den Voluntaristen zählt, so ist der Ausdruck vieldeutig. Er legt zwar einen Willen der gesamten Welt zugrunde, aber nicht einen vernünftigen Willen, sondern einen Willen zum Leben als eine blinde Naturkraft. Dieser Willen, der besser ein blinder Trieb genannt würde, kommt für ihn aber im Wesentlichen nur als Quelle alles Unglücks in Betracht. Im Grunde haben wir hier nicht den Willen, sondern das mit dem Wollen verbundene Gefühl des Unglücks als das Wesentliche. Denn das Unglück los zu werden, das Leiden und die Vergänglichkeit zu beseitigen ist das Ziel. Das Ideal ist, den Willen zu quieszieren. Das ist nicht Willensstärke, sondern Willensschwäche, den Willen zur Ruhe zu bringen, um das Leid los zu werden. Man kann vielleicht sagen, daß dieser Willensmetaphysik noch ein falscher Begriff des Unendlichen zugrunde liegt. Der Wille kann nur begrenztes wollen und will immer über die Grenze hinaus. Das ist der Quell der Unlust. Der Wille will immer mehr Leben und Lebensgenuß, und weil er das nicht erlangen kann, so negiert er den Eudämonismus aus Eudämonismus. Gäbe es positive geistige Werte, die über dem Leben der Natur stehen, so wäre der Pessimismus zu überwinden. Hat aber der Geist keinen Inhalt, der einen absoluten Wert repräsentiert, so reicht er nur zu, die Natur zu negieren. Das tut der indische Pessimismus und mit ihm SCHOPENHAUER, und zwar schließt er sich am meisten dem Vedantasystem an, das die Welt für Schein erklärt, das Tat twam asi und das Mitleid geltend macht und als höchste Stufe Askese empfiehlt. Wenn man glaubt, daß seine gelegentlichen Ausbrüche der Freude am Wissen und das Lob der Kunst beweisen, daß er nur vom praktischen Wollen sich

zurückziehe, dagegen das theoretische Leben zu schätzen wisse, so ist auch das nicht haltbar. Denn das Wissen hat doch zuletzt nur die Bedeutung, daß man die Nichtigkeit der Scheinwelt erkennt, und die Kunst beruhigt zwar den Willen durch Anschauen der Ideen, der Typen der Dinge, aber sie zeigt doch zugleich, wie diese Typen sich individualisieren, schaut das daraus hervorgehende Unglück an, und bildet so den Übergang zum Quieszieren des Willens überhaupt, zu der intelligiblen Umkehr in diesem Sinne.

Gegenwärtig vertritt den Schopenhauerschen Standpunkt in noch engerem Anschluß an das von ihm behandelte Vedantasystem Deussen[1]). Auch er erkennt die ethischen Stufen des Rechts, des Mitleids und der Askese an, durch die man zu völliger Entsagung kommen soll, und sieht als den rhetorischen Kern des Christentums die Entsagungslehre an, die hier noch anschauungsmäßig in exoterischer Form dem Gemüt nahegebracht werde. Ob freilich diese Askese von den Vertretern dieser Ansicht realisiert wird, das ist eine andere Frage. Schopenhauer begnügte sich mit dem Verdienst den Weg gewiesen zu haben.

Der Pessimismus Schopenhauers ist zwar wesentlich psychologisch begründet und ruht auf subjektiver Verstimmung, aber er hat ihn zugleich zu einem begründeten System auszubauen gesucht. Wenn wir diese pessimistische Grundstimmung als berechtigt ansehen sollen, so muß die Welt wirklich so schlecht sein, wie Schopenhauer meint. Den Beweis dafür ist er aber schuldig geblieben; den empirischen Beweis für die Berechtigung der pessimistischen Beurteilung zu geben, hat Hartmann versucht, indem er nicht bloß alle vermeintlichen Güter prüfte, sondern auch durch den geschichtlichen Prozeß die Notwendigkeit der pessimistischen Auffassung zu erhärten und so das Privaturteil des Einzelnen in ein Urteil der gesamten Menschheit zu

[1]) Vgl. auch seine Elemente der Metaphysik. 2. Aufl. Im übrigen kommt es mir hier nicht darauf an, die Pessimisten, die sich an Schopenhauer angeschlossen haben, im einzelnen zu schildern, wie Frauenstädt, Taubert, Bahnsen, Plumacher, Grisebach u. a.

verwandeln suchte. Was aber die metaphysische Begründung anging, so schien die Behauptung, daß die sinnlich erscheinende Welt nur ein täuschender Schein sei, um so unbegreiflicher, als ihr doch der Wille zugrunde liegen sollte. Wie sollte aus dem Willen eine Intelligenz hervorgehen, die eine solche Scheinwelt erzeugte? Wie sollte das Gehirn, das selbst Schein ist, ein Bewußtsein hervorbringen, das diesen Schein durchschaut? Und was sollte ein solches Bewußtsein schließlich nützen, wenn doch die Erkenntnis den Willen nicht ändern kann, wie SCHOPENHAUER oft versichert! Oder soll man von der theoretischen kausal-sinnlichen Erkenntnis das Anschauen und Fühlen des Unglücks unterscheiden, das das Motiv für die Willensänderung abgibt, während das Gefühl der Wertlosigkeit durch die illusionistische Einsicht in die Leerheit der Welt nur bestätigt wird? Auch in bezug auf das Verhältnis von Willen und Erkenntnis hat HARTMANN eine wesentliche Änderung versucht. Ferner war, auch wenn einzelne den Willen zum Leben an ihrer Person vernichteten, damit noch keine gründliche Heilung gegeben, da ja immer wieder in anderen Personen der Wille zum Leben sich darstellt. Hier hat HARTMANN wieder eingesetzt, indem er die gesamte Geisterwelt an der Quieszierung des Willens beteiligte. Das suchte er aber zu erreichen, indem er der Zeit reale Bedeutung zuschrieb und damit die Idee der geschichtlichen Entwickelung mit in die Betrachtung hineinziehen konnte, wozu er um so mehr veranlaßt war, weil mittlerweile die Bedeutung der Geschichte gegenüber der bloßen Entwickelung der Natur weit stärker zum Bewußtsein gekommen war. Diese Korrekturen HARTMANNS entsprechen insofern der orientalischen Entwickelung, als auch der buddhistische Pessimismus gegenüber dem brahminischen universellen Charakter trug.

Wenn so der Pessimismus noch auf eine breitere Grundlage gestellt und das Endziel der gesamten Welt pessimistisch betrachtet wurde, so war doch, wie ZELLER bemerkt hat, bei HARTMANN insofern eine Milderung des Pessimismus, als er nicht nur zugab, daß, wenn einmal die Welt entstehen sollte, diese die beste sei, wenn sie freilich an sich endgültig auch nichts wert sei und

besser gar keine Welt existiere, sondern auch solange und eingehend bei den verschiedenen Entwickelungsstufen verweilte, daß man oft kaum mehr einen Pessimisten vor sich zu haben glaubt. In der Tat hat er auch in seiner späteren Zeit den Pessimismus mehr zurückgestellt, indem er meinte, man könne seine anderen Positionen in der Philosophie anerkennen, wenn man auch nicht die letzte pessimistische Konsequenz ziehe, bei der er freilich stehen blieb. Man könne, meinte er, ihn einen Teil des Weges begleiten in seiner Naturphilosophie, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, wenn man auch die Spitze der Pyramide nicht mit ersteige, die in seiner Metaphysik gegeben sei. In der Tat hatte das Studium der verschiedenen Standpunkte in der Geschichte und Gegenwart und seine angeborene Vornehmheit ihm im wohltuenden Gegensatz zu SCHOPENHAUER eine vornehme Toleranz ermöglicht. Er war das gerade Gegenteil von dem ewig unzufriedenen SCHOPENHAUER, ein Weiser, der sich in Ruhe mit allem Gegebenen auseinandersetzte und sich um das Verständnis Andersdenkender redlich bemühte.

Am meisten Auflagen hat seine erste Schrift, die Philosophie des Unbewußten erlebt. Hier hat er einmal sehr viel naturwissenschaftliches Material verwendet und am konsequentesten seine pessimistische Grundrichtung zur Darstellung gebracht. Er selbst aber sprach später sein Bedauern darüber aus, daß man dieses Werk weit mehr berücksichtigt hat als seine späteren Werke, die in der Tat mehr wissenschaftlichen Inhalt haben. Er hat auf dieses Werk eine Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, eine Religionsphilosophie, (das religiöse Bewußtsein der Menschheit, die Religion des Geistes) eine Philosophie des Schönen folgen lassen, die jedesmal die Geistesentwickelung in diesen Gebieten verfolgen, dann die eigene Ansicht geben. Er hat ebenso eine Geschichte der Metaphysik geschrieben und daran die Kategorienlehre angeschlossen, die er selbst für sein bedeutendstes Werk hielt. Neben diesen großen Arbeiten hat er eine Geschichte des Pessimismus geschrieben, sich eingehend mit den zeitgenössischen Leistungen in Abhandlungen über Naturphilosophie, Religionswissen-

schaft, Erkenntnistheorie auseinandergesetzt, in seinen Schriften über Kant, Lotze, den Neukantianismus, über Spiritismus sowie in seinen kritischen Wanderungen eine Reihe zeitgenössischer Denker behandelt. Als er von naturwissenschaftlicher Seite angegriffen wurde, hat er selbst eine Kritik seiner naturwissenschaftlichen Leistungen geschrieben, die von naturwissenschaftlicher Seite als das Beste bezeichnet wurde, was gegen ihn geschrieben sei, worauf er sich als Verfasser bekannte. Er hat aber ebenso in das praktische Leben mit einer Reihe von Arbeiten über aktuelle Fragen eingegriffen. In den „Tagesfragen" behandelt er die soziale Frage (er meint, die nächste Aufgabe sei, die Herrschaft der Agrarier zu brechen), die Staatsverfassung, die Jungfernfrage, (in der er keineswegs der modernen Richtung zustimmt, sondern sie als eine Bewegung ansieht, die sich zur Enttäuschung der Beteiligten ausleben müsse), die Lotterie, die Schulreform, freie und unfreie Künste, Schriftstellerei, kirchliche Fragen. Seiner Selbstzersetzung des Christentums folgte später eine mildere Beurteilung desselben Sein Schüler Drews hat Hartmanns philosophisches System im Grundriß beschrieben[1]).

Hartmann ist zweifellos einer der bedeutendsten Philosophen der letzten Zeit und hat eine selbständige Spekulation in einer Zeit gewagt, die im übrigen skeptisch gerichtet war. Er hat den Übergang zu einer an den deutschen Idealismus wieder anknüpfenden Weltanschauung gemacht — seine Frau hat eine Schrift: „Zurück zum Idealismus" geschrieben. Da es sich hier um den Pessimismus handelt, so möchte ich zuerst die Hauptlinien der Philosophie des Unbewußten verfolgen, in der sich der Pessimismus am meisten ausspricht. Daran werde ich die Betrachtung der anderen Hauptwerke schließen, in denen der Pessimismus auf lange Strecken nahezu verschwindet, und die uns zu einer Kritik des Pessimismus um so mehr auffordern, weil sie selbst schon

[1]) Ich habe mich mit Hartmann mehrfach ausführlich auseinandergesetzt in den Studien und Kritiken 1880, 1883; in den Protestantischen Monatsheften über seine Kategorienlehre (2. Jahrgang); in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik habe ich ihm einen Nachruf gewidmet. Bd. 129.

eine unfreiwillige Kritik desselben enthalten. In der Philosophie des Unbewußten, zu der er besonders in der elften Auflage viele Erläuterungen gegeben hat, will HARTMANN den Begriff des Unbewußten klar stellen, was ihm freilich trotz allen Scharfsinns nicht sonderlich gelungen ist. Er sucht diesen Begriff als einen fundamentalen Begriff zu erweisen. Ein bewußtes Wesen, meint er, sei endlich und nicht zur Grundlage der Welt geeignet. Vorliebe für Mystik, Reaktion gegen nüchterne Verständigkeit mag ihn hier mit bestimmt haben und zugleich ein Begriff der Unendlichkeit, der jede Endlichkeit nicht nur, sondern am Ende auch jede Bestimmtheit ausschließt, weil das Bestimmte auch endlich zu sein scheint. Er sucht zunächst zu zeigen, wie überall das Unbewußte die Hauptrolle spiele. In der Leiblichkeit macht es sich überall geltend in den organischen Funktionen, im Instinkt, in Reflexwirkungen, in der Naturheilkraft, in dem organischen Bilden. Im Gegensatz zu SCHOPENHAUER nimmt er keineswegs nur einen unbewußten, blinden Willensdrang an. Vielmehr zeigt sich überall zugleich die unbewußte Vorstellung, die mit den Wollungen verbunden ist, das Element des Logischen. Nicht aus dem blinden Wollen können die Ideen resultieren. Vielmehr zeigt sich überall eine Kombination von Intellekt und Willen. Nur so glaubt er den Naturprozeß und vor allem den Zweck in der Natur verstehen zu können, den er sehr energisch verteidigt hat. Ebenso geht er aber auch dem Unbewußten im Geiste nach, indem er das Unbewußte in der Geschlechtsliebe, im Gefühle, im Charakter, im ästhetischen Gebiete, in der Entstehung der Sprache, in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung, im Denken und in der Mystik verfolgt. Dieses Unbewußte ist ihm die metaphysische Grundlage der Welt. Überall ist es tätig, im Anorganischen und im Organischen, in den Pflanzen, wie in den Tieren und im Menschen. In dem gesamten Leben der Welt entfaltet sich das ihm zugrunde liegende Unbewußte.

HARTMANN denkt sich nun dieses Unbewußte keineswegs blind. Vielmehr soll es Intelligenz haben, nur nicht die reflexive Intelligenz, die dem Bewußtsein eigen ist. In der Welt ist der Wille

tätig, der die Initiative zu blindem Wollen ergreift, aber von der Intelligenz jedesmal seinen Inhalt, seine Richtung empfängt. Durch die Intelligenz, das Logische kommt er erst dazu, etwas zu wollen; er wird durch das Logische, die Intelligenz in Einzelwollungen zerspalten, die sich gegenseitig hemmen. Die unbewußte Intelligenz, die den Inhalt des Wollens bestimmt und den Willen zum Aufeinanderstoßen seiner Wollungen, zum gegenseitigen Hemmen der Bewegungen seiner Willensatome bringt, erreicht hierdurch mit sicherem Takte, daß der gehemmte Wille stutzt, daß ihm die Schranke seines Wollens bewußt wird, was sich in einem Gefühl der Hemmung ausspricht. Dieses Gefühl ist gleichsam die Zelle des Bewußtseins, das die Hemmungen des Wollens spiegelt. Man könnte nun denken, daß der Wille sich infolge des Gefühls seiner Hemmungen und der damit verbundenen Unlust beruhigte, um künftige Unlust zu vermeiden. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr strebt er nun erst recht zu umfassenderen Wollungen, um sich so zu befriedigen. So entstehen in der Welt immer kompliziertere Gestalten, immer umfassendere Einheiten. Die Willensatome werden nun durch eine unbewußte Idee zusammengefaßt, bilden Gruppen von Atomen, bilden Zellen, Zellengruppen, Organismen in immer gesteigerten Formen bis zum Gehirn des Menschen. Es gibt so von dem Unbewußten im Hellsehen geschaute Typen, die bestimmte Einheiten darstellen, deren feine innere Komplikationen in sich selbst schon eine Fülle von Zusammenstößen der Willensatome hervorbringen und eben damit ein immer gesteigertes Gefühl der Unlust über die Hemmungen. Der Einheit dieser Organismen entspricht wiederum eine einheitliche Spiegelung derselben im entsprechenden Zentralbewußtsein, in dem aber keineswegs alle Gefühle der niederen Zentren im Organismus oder gar der einzelnen Willensatome des Organismus zum Bewußtsein zu kommen brauchen. Vielmehr geht neben den höheren Bewußtseinszentren eine Fülle von untergeordneten Gefühlen her, die jede Zelle, ja jedes Atom hat. Das Bewußtsein ist also hiernach das Resultat einer von dem Unbewußten nach einer unbewußten Vorstellung hervorgerufenen Einheit von Willensatomen, die einen

leiblichen Organismus darstellen. So kann man auch sagen, das Bewußtsein ist das Produkt der Materie, (des Hirns bei den Menschen), nur daß diese nicht wie bei SCHOPENHAUER eine Illusion ist, sondern auf Gruppen von Willensatomen beruht, die durch eine unbewußte Idee zusammengehalten sind. Das wird man indes nicht in Abrede stellen können, daß HARTMANN hier auch nicht über eine naturalistische Ableitung des Bewußtseins hinausgekommen ist, das bei dem Menschen das Produkt des Gehirns ist, das eben als unbewußte, nach einem bestimmten einheitlichen Typus vollzogene Kombination von Willensatomen, als Individualtypus aufzufassen ist. Wenn er nicht materialistisch sein will, so gilt das nur in dem Sinne, daß nach ihm eben die Materie aus den durch unbewußte Ideen zusammengehaltenen Willensatomenkomplexen besteht. Im übrigen ist das Bewußtsein auch nach ihm im Grunde ursprünglich Gefühl der Unlust auf Grund leiblicher Funktionen. So ist für ihn der gesamte Entwickelungsgang der Natur nur dazu da, eine immer gesteigerte umfassendere Form des Bewußtseins zu erzeugen, mit der auch ein immer intensiveres Unlustgefühl gegeben ist. Der ganze Naturprozeß endet im Hirnbewußtsein des Menschen.

Wenn nun diese Stufe erreicht ist, so beginnt im Menschen eine neue Entwickelung, und hier faßt HARTMANN in Ergänzung SCHOPENHAUERS den geschichtlichen Prozeß ins Auge. Die Geschichte der Menschheit faßt er wieder als die Geschichte der Steigerung des Bewußtseinprozesses auf. Die Entwickelungsstadien der Menschheit dienen dazu, in immer gesteigerten Formen die Unlust zu offenbaren und die Unvernunft des Willens zum Bewußtsein zu bringen. Der Wille erhofft aufs Neue trotz der vorangehenden Enttäuschung von einer noch umfassenderen Willensbetätigung Befriedigung. Die Intelligenz muß ihm also neue Nahrung geben, um ihm zu zeigen, daß er auch mit seinem neuen Willensinhalt keine Zufriedenheit erreicht. Auf diese Weise entstehen eine Reihe von Stadien der Illusion, die das Bewußtsein jedesmal als Illusionen durchschaut, um dann zu neuen Versuchen fortzuschreiten. Zuerst glaubt das menschliche Bewußtsein die

Befriedigung des Willens, das Glück in dem gegenwärtigen Leben erreichen zu können. Allein dieser Eudämonismus erweist sich als Illusion. Alle Güter dieser Welt sind scheinbar: Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz, Liebe, Freundschaft, Familienglück, Ehre, Ruhm, Herrschaft, Frömmigkeit, Wissenschaft, Kunst, Hoffnung. Alles dies zeigt mehr Unglück als Glück, was Hartmann empirisch nachzuweisen sucht, ein Unternehmen, das freilich schon an der Unmöglichkeit scheitern muß, das empirische Material in beweiskräftiger Weise aufzutreiben. So zeigt sich am Ende der alten Welt der Bankrott des Diesseitigkeitseudämonismus. Die Kindheit ist vorüber. Aber nun hofft der Wille seine Befriedigung in einem künftigen Leben nach dem Tode. Das ist der Standpunkt des Urchristentums und des Mittelalters. Allein auch diese Hoffnung täuscht. Das Jünglingsalter geht vorüber. In dem dritten Stadium, dem Mannesalter, wird die Befriedigung des Willens in der Zukunft eines immanent irdischen Weltprozesses erwartet. Das egoistische Streben nach Glück, das in dem ersten und zweiten Stadium vorherrscht, wird nun zugunsten der künftigen Generationen aufgegeben, für die man ein befriedigendes Ziel erhofft. In diesem Stadium stehen wir jetzt. Allein auch das erweist sich als Illusion und endlich wird die totmüde Menschheit einsehen, daß das Wollen keinen Zweck hat, immer neues Unglück bringt, und wird durch einen gemeinsamen Beschluß die Welt aufheben, indem sie sich entschließt, alles Begehren und Wollen zu unterlassen. So kommt der Wille zur Ruhe und mit ihm geht die Intelligenz oder das Logische in die Identität zurück. Beide Attribute der einen Substanz quieszieren; die Ruhe und der Friede im Absoluten ist hergestellt. Wir aber haben in unserem Stadium an der Kulturarbeit mitzuwirken, um durch die beständige Enttäuschung, die ihr folgt, jenes letzte Stadium der Menschheit vorzubereiten. Freilich fügt er auch in bezug auf dieses bei, absolut sicher sei es nicht, ob nicht der Wille aufs neue hervorbreche und einen neuen Unglücksprozeß hervorbringe. Damit ist denn aber gar kein Ende der Qual abzusehen.

Übersieht man diesen Prozeß, so hat das Unbewußte, nach-

dem einmal der Wille in ihm sich erhoben hat, und der „Störenfried“ im Absoluten geworden ist, durch die Intelligenz, die ihm immer komplizierteren Inhalt seines Wollens liefert, um ihn immer tiefer in Illusionen zu stürzen, mit seinem Hellsehen ein klares Ziel vor Augen, den Willen schließlich zu beruhigen, indem das Bewußtsein des Unglücks schließlich in das Unerträgliche gesteigert wird und die Menschheit, die den Prozeß mit ihrem Bewußtsein überschaut, sich entschließt, nicht mehr zu wollen und so den Willen von seinem Unglück befreit und die Gottheit erlöst. So sagt Hartmann: das beste wäre gar keine Welt, wenn auch diese Welt durchaus zweckmäßig ist, weil sie zu immer gesteigerten Illusionen und damit zu dem negativen Endziel führt Hier ist die pessimistische Weltanschauung zweifellos konsequent durchgeführt.

Später hat er den Pessimismus mehr in den Hintergrund gestellt. Die metaphysischen Interessen beschäftigten ihn so mächtig, daß er auch abgesehen von dem Pessimismus seine Metaphysik für berechtigt hielt, was er hauptsächlich in seiner Kategorienlehre zur Darstellung brachte. Er verstand es so sehr in die Weltentwickelung sich zu vertiefen, daß der Pessimismus in seinem „konkreten Monismus“ zurücktrat. Hier hat er in fast allen philosophischen Gebieten fruchtbare positive Gedanken ausgesprochen.

In der Erkenntnistheorie knüpfte er zwar an die empiristische Strömung an; aber er hat zugleich zur Spekulation zurückgelenkt. Von der Erfahrung ausgehend, daß wir tatsächlich erkennen, müssen wir fragen, wie das Erkennen zustande kommt. Denn an sich wäre es ja auch möglich, daß es kein Erkennen gäbe. Nur wenn wir aus Erfahrung wissen, daß es ein Sein gibt und ein Erkennen dieses Seins, können wir den Gründen des Erkennens nachgehen. Von dem erfahrungsmäßig Gegebenen können wir Schlüsse machen, so können wir mittels der Induktion aus der Erfahrung auf die Gründe derselben schließen, wobei es übrigens nicht so sehr auf die breite Masse der Erfahrung ankommt als auf die scharfe Unterscheidung des Wesentlichen und nicht Wesentlichen in den charakteristischen Proben der verschie-

denen Gebiete. Der Weg, auf dem wir aus der Erfahrung über die Erfahrung hinauskommen, ist bedingt durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache. So hat er weit mehr als SCHOPENHAUER die Bedeutung des Kausalitätsgesetzes gewürdigt, das nicht bloß zur Verknüpfung der Erscheinungen dient, sondern Rückschlüsse ermöglicht, die in das objektivreale Gebiet reichen. So kann er eine wirkliche Naturwissenschaft annehmen, da die Natur nicht bloß ein Schleier der Maja ist, sondern eine wirklich objektivreale Natur existiert, von der aus wieder metaphysische Rückschlüsse gerechtfertigt sind. Die Erfahrung ist zunächst in der subjektiv-idealen Sphäre gegeben. Aber diese im Bewußtsein vorhandene Erfahrung erklärt sich nur, wenn ihr eine objektiv konkrete reale Welt zugrunde liegt, aus der sie hervorgeht, d. h. intellektuelle und Willensfunktionen, die sich gesetzmäßig betätigen. Da nun aber diese Funktionen einheitlich wirken, so können sie als Funktionen der einen Kraft des Willens angesehen werden, der sich konkret logisch betätigt. HARTMANN hat hier SCHOPENHAUER bedeutend ergänzt. Es ist nicht eine Scheinwelt auf der einen Seite und auf der anderen der blinde Wille. Vielmehr liegt der Bewußtseinswelt eine objektivreale Sphäre zugrunde, in der sich der logisch determinierte Wille betätigt. Diese objektivreale Sphäre ist aber als die Evolution des Absoluten oder Unbewußten anzusehen, das in der Welt seinen Inhalt entfaltet, das aber für sich nur als Einheit der zwei Attribute des Willens und des Logischen begriffen werden kann. HARTMANN hat den Willen durch das Logische ergänzt und so die beiden unversöhnlichen Gegner HEGEL und SCHOPENHAUER zu kombinieren versucht. Eben dadurch wurde es ihm auch möglich, die Entwickelung stärker zu berücksichtigen. Denn nach ihm ist die Welt die Evolution des von dem Logischen in seinem konkreten Wollen geleiteten Willens, und diese Evolution spiegelt sich in unserem Bewußtsein, das sie erkennt. HARTMANN hat die subjektive Welt des Bewußtseins von der objektivrealen Welt unterschieden und diese letztere wieder als die Evolution der metaphysischen Grundlage der Welt angesehen. Er verwarf ebenso den illusionistischen Idealismus SCHOPENHAUERS

wie den naiven Realismus und nahm auf Grund einer metaphysischen Basis eine objektiv reale Welt an, die eine Evolution des Absoluten sei, und die in der subjektiv idealen Sphäre des Bewußtseins sich abspiegele.

Wenn so HARTMANNS Betrachtung viel einheitlicher ist als die SCHOPENHAUERS, wo aus dem Willen — man weiß nicht wie — der Schleier der Maja hervorgeht, wo das Gehirn Produkt des Bewußtseins und das Bewußtsein Produkt des Gehirns ist, so ist sie auch methodischer. Das hat HARTMANN überall bewiesen durch eine virtuose Dialektik und durch zusammenhängende Darstellungen im Gegensatz zu der vielfach aphoristischen Schreibweise SCHOPENHAUERS.

In bezug auf die Naturwissenschaft stimmt HARTMANN in Anerkennung der Zweckmäßigkeit und des dynamischen Charakters der Natur mit SCHOPENHAUER überein, nur daß er nicht die ganze Natur schließlich wieder in einen bloßen Schein verwandelt. Er war der ersten einer, der während der allgemeinen Herrschaft der mechanischen Theorie eine dynamische Naturbetrachtung vertrat. Die qualitativen Differenzen in der Natur sollten sich objektiv nur als quantitative Differenzen erweisen, das Stoffliche überhaupt nur in der subjektiv-idealen Sphäre Geltung behaupten; das scheinbar Stoffliche geht ihm zurück auf dynamische Willensatome, denen quantitative Intensität anhaftet und deren Aufeinanderwirken in räumlichen Formen verläuft. Allen qualitativen Sinneseindrücken, allen Empfindungen liegen quantitativ-intensiv verschiedene Aktionen der Dynamiden zugrunde; diese Tätigkeiten sind bestimmt durch das Logische, das sich in einzelne Intellektualfunktionen spaltet. Diese Intellektualfunktionen, die den Inhalt des Willens ausmachen, sind der Grund für die teleologische Auffassung der Natur. Die unbewußte Intelligenz leitet die Tätigkeit der Willensatome nach unbewußten Vorstellungen von immer komplizierteren Einheiten, Typen. Er vereinigt die finale und die kausale Betrachtung der Natur und meint, KANT habe mit seiner Teleologie in der Natur nicht durchdringen können, weil er schließlich auf einen außerweltlichen Gott die Teleologie zurückgeführt

habe. Dadurch sei sie aber unverständlich geworden. Wenn dagegen das Unbewußte sich in der Teleologie in seinen Intellektualfunktionen betätige, welche bestimmte Kombinationen der Willensatome als Einheiten zusammenfassen, so sei diese Teleologie als der Natur immanente vollkommen verständlich. In dem Gebiet des Organischen hat er die Deszendenztheorie mit der teleologischen Naturbetrachtung so zu verbinden gesucht, daß in den Keimen der Organismen durch Modifikationen des Typus einer Individualgruppe die nächst verwandten Arten entstehen. Wenn HARTMANN auch mit SCHOPENHAUER in der dynamischteleologischen Auffassung der Natur zusammenstimmt, so wird er doch der Realität der Natur viel mehr gerecht, sofern er durch die Kombination des Logischen mit dem Willen die einzelnen Individuen als realideale Funktionen, d. h. teleologische Funktionen des Unbewußten auffaßt, während bei SCHOPENHAUER die Ideen in ganz unbegreiflicher Weise dem blinden Willen entstammen und die Individuen nur ein Scheindasein führen sollten. HARTMANN ist es mehr um das Verständnis der Entwickelung zu tun, womit freilich der Pessimismus auch mehr zurücktritt.

Er sucht aber nicht nur die mechanische, dynamische und teleologische Auffassung zu kombinieren, er nimmt auch eine beseelte, selbst in den Atomwillen empfindende Natur an, und da sie im wesentlichen nur Unlust empfinden, so tritt hier wieder der pessimistische Zug stark hervor. Die Atomwillen bringen durch ihren Zusammenstoß Empfindung hervor, und je reicher die Individuen sind, um so reicher die Empfindungen; eine Individualgruppe, d. h. ein organisches Einzelwesen hat eine Fülle von Empfindungen als Einheit, und die einzelnen ihr zugehörigen Atome haben auch ihre Empfindungen. Ein Hirnbewußtsein ist am reichsten konstruiert, hat infolge davon den kompliziertesten Empfindungskomplex, während in den übrigen Teilen des Körpers bis zu den Zellen auch noch Empfindungen sind, die aber für das Hirnbewußtsein keineswegs alle zur Perzeption kommen, sondern nur wenn die Leitung zum Hirn vorhanden ist, in das Hirnbewußtsein mit aufgenommen werden. Die ganze Natur ist also beseelt.

Der Inhalt des Bewußtseins ist aber nach dieser Ableitung nichts anderes als das Bewußtsein der Leiber, die eine Einheit der durch eine individuelle Intellektualfunktion zusammengehaltenen Willensatomgruppen darstellen[1]), d. h. die Grundlage alles Bewußtseins sind die Empfindungskomplexe der Leiber, die eo ipso Unlustgefühle sind[2]). Da nun aber alle diese Komplexe in Beziehung zueinander stehen, können sie nur als Funktionen des einen Unbewußten angesehen werden, das sich in eine Fülle von Willensfunktionen, die mit Intellektualfunktionen verbunden sind, spaltet. Der Zweck des Nalurlebens ist der, ein immer umfassenderes Bewußtsein zustande zu bringen, in dem sich der ganze Prozeß spiegeln kann, das Bewußtsein auf das höchste zu steigern, um so das Unheil der Welt immer vollkommener zu überschauen. Dieses Bewußtsein soll nun schließlich den Willen zum Quieszieren bringen.

Hier ist nun aber einmal deutlich, daß Hartmann im Grunde naturalistisch denkt. Denn es ist schließlich eine durch die leiblichen Funktionen entstandene Unlust, von der man sich abwenden soll, indem man das Fortbestehen dieser Funktionen durch Quieszierung des Willens aufhebt. Es ist also im Grunde auch hier die Abwendung von der Unlust des Naturlebens ohne jedes positive geistige Ziel in das Auge gefaßt, wie bei dem orientalischen Pessimismus. Das zeigt sich besonders an der Art, wie er das Bewußtsein auffaßt. Schon Atome haben Bewußtsein, und das höchste Bewußtsein ist nichts als eine quantitative Steigerung des Atombewußtseins. Im Grund ist alles Gefühl gleichartig; ein qualitativer Unterschied zwischen den Gefühlen der Atom-

[1]) Von hier aus gesehen erinnert Hartmann an Spinoza, der auch als den Inhalt der Ideen die ausgedehnten Dinge ansieht; wie dieser freilich außerdem auch die idea ideae kennt, so möchte auch Hartmann den Geist wieder selbständiger stellen. S. u.

[2]) Bei Hartmann sollen die Empfindungen nur quantitativ unterschieden sein, sofern sie aus der objektiv realen Sphäre stammen; alle qualitativen Unterschiede gehören nur der subjektiv idealen Sphäre an. So werden ihm alle Empfindungen nur quantitatv unterschiedene Hemmungsgefühle, d. h. Unlustgefühle der sich hemmenden Willensatome.

zellen und den Gefühlen des Hirnbewußtseins besteht nicht, sondern nur ein quantitativer. Wenn Hartmann für den Geist doch noch andern Inhalt kennt, so ist das nicht mehr in der Konsequenz des Pessimismus, dem es nur darauf ankommt, daß das passive Gefühl der Unlust möglichst gesteigert werde. Wie freilich das gesteigerte Bewußtsein des Elends imstande sein soll, auf den Willen einzuwirken, da es doch bloß passiver Reflex ist, ist nicht einzusehen.

Daß Hartmann der Schwierigkeiten seiner pessimistischen Theorie nicht Herr wird, das zeigt sich auch daran, daß einmal das hellsehende Unbewußte das Bewußtsein hervorrufen soll, um dadurch das Gefühl der Unlust zu steigern, während es doch eigentlich schon ein Gefühl der Unlust haben müßte, wenn es einen solchen Plan, sei es auch nur instinktiv, faßt. Nun gibt Hartmann später auch zu, daß schon das Unbewußte selbst ein Gefühl von dem Unglück habe. Allein das würde nicht nur die Lehre vom Unbewußten umstoßen, da das Gefühl ja die Urform des Bewußtseins ist, sondern auch den ganzen Weltprozeß überflüssig machen, weil das Unbewußte, das selbst sein Leid fühlt, auch sich selbst davon befreien kann. Endlich ist aber schwer einzusehen, wie das an das materielle Substrat, an den Gehirnkomplex gebundene Bewußtsein einen solchen umfassenden Überblick nicht nur über den Weltprozeß, sondern auch über das Unbewußte soll gewinnen können, während doch sein Bewußtsein nur auf der beschränkten Zahl der Gehirnatome beruht.

Doch wir sind hiermit schon zu der Psychologie übergeführt. Hier hat Hartmann Probleme mehr gestellt als gelöst. Einmal legt er ein großes Gewicht auf die Passivität des Bewußtseins und des Ich: es soll nur ein passiver Spiegel der unbewußten Funktionen sein, denen allein die Aktivität zukommt, sodann soll aber das passive Bewußtsein wieder Motiv werden können. Einmal ist das Bewußtsein nur das passive Spiegelbild des Leibes und seiner Gefühle, was der Schopenhauerschen Richtung entspricht, der das Bewußtsein nur als Hirnprodukt ansieht, und ebenso der pessimistischen Tendenz gemäß ist, das Bewußtsein

nur als den Sammelplatz aller Unlust aufzufassen. Andererseits will er doch wieder dem Bewußtsein einen geistigen Gehalt geben, womit er den Naturalismus überwinden, aber auch den Pessimismus aufheben würde. Seine Stellung zu der Lehre von dem psychophysischen Parallelismus ist trotzdem sehr interessant. Er meint, jeder materiellen Hemmung oder jeder Hemmung der mit unbewußten Vorstellungen verbundenen Willensatome entspreche ein Bewußtseinsvorgang. Das Bewußtwerden sei eine Umformung der Willensintensität in Empfindungsintensität. Das Empfinden ist Stauungserscheinung der Willenshemmungen, die in Empfindungen übergehen. Soviel Energie des Willens reprimiert wird, soviel weicht in die Empfindungssphäre. Diese Stauung in der Empfindungssphäre soll sich aber nach der anderen Seite wieder entladen und Motiv des motorischen Willens werden. Damit ist nun freilich die Annahme der Passivität des Bewußtseins schwer vereinbar. Daß vollends die im Großen im Bewußtsein angehäufte Unzufriedenheit, Unlust eine Entladung in der Richtung des endgültigen Quieszierens des Willens zustande bringt, das ist doch im Grund nur denkbar, wenn er im Bewußtsein eine latente Energie voraussetzt, aber nicht bloße Passivität. Der Inhalt des Bewußtseins entspricht aber auch gar nicht dem Hirnbewußtsein. Kunst, Sittlichkeit, Religion, Erkenntnis sind ihm Weltzwecke; die Psychologie mündet in die Geistesphilosophie aus, und das Hirnbewußtsein bringt Reflexionen zustande, die weit über seine Kräfte gehen; denn das Bewußtsein ist ja doch an die im Hirn sich stauenden Willensatome gebunden, und diese sind doch beschränkt und können weder ein volles Weltbild noch ein Bild des absoluten Wesens geben. Man kann sagen: nur soweit kann der Pessimismus reichen als die Unlustempfindungen des Hirns. Aber Hartmann geht darüber hinaus und kennt einen eigenen Inhalt des Geistes; eben damit ist er aber auch im Begriff, den Pessimismus zu überwinden, wenn er auch diesen Schritt niemals endgültig getan hat.

In bezug auf den Inhalt der Geistesphilosophie sagt Hartmann: „Wahrheit, Religion und Schönheit treffen darin zusammen, daß sie Anfang und Ende, Ausgangspunkt und Schlußpunkt, Ur-

sprung und Ziel, Grund und Zweck des Daseins und Werdens zum tiefsten Inhalt haben, während die Sittlichkeit nur Durchgangspunkt und geistiger Weg zum Ziele, die materielle Kultur oder Menschheitswohlfahrt in bezug auf die realen Bedürfnisse sogar nur Sockel und Unterbau für das ganze Leben des Geistes ist." Die Sittlichkeit ist von unten her an die Bedingung einer voraufgehenden Befriedigung der realen Bedürfnisse oder einen gewissen Stand der materiellen wirtschaftlichen Kultur gebunden. Die Sittlichkeit selbst ist ein phänomenales Mittel zu übersittlichen Zwecken, zu der Einheit mit Gott im Bewußtsein, die den tiefsten Inhalt der drei anderen Sphären ausmacht. Wer sich aber nicht im realen Leben den objektiven Zwecken der Sittlichkeit widmet, der kann sich auch nicht zu der von allem Egoismus freien Einheit mit dem absoluten Wesen erheben. Wenn er hier die Sittlichkeit zum Mittel macht für Religion, Ästhetik und Erkennen, so könnte er auch da in Schopenhauers Bahnen zu wandeln scheinen, der ja auch die Sittlichkeit schließlich in dem Aufgeben des Eigenwillens fand und als Mittel für die völlige Negation alles Wollens verwandte. Als Pessimist hat Hartmann dieselbe Tendenz. Aber er verweilt, wie wir sehen werden, so eingehend bei den Stadien der Sittlichkeit und der anderen Geistesgüter, daß man bei seiner Schätzung der verschiedenen Stufen wenig mehr vom Pessimismus merkt. Er stellt sein Programm für die Geistesphilosophie gleichsam in dem Satze auf: „Keine von all diesen Richtungen (Ethik, Kunst, Wissen, Religion) darf fehlen, wenn das geistige Leben vollständig und seinen Zweck erschöpfend sein soll, und wie das geistige Leben eines Volkes einen um so harmonischeren und kulturgeschichtlich bedeutenderen Eindruck hinterläßt, je näher es dem Gleichgewicht dieser Faktoren gekommen ist, so strahlt uns auch erst aus einem Individuum, in dem alle diese Richtungen des geistigen Lebens möglichst gleichmäßig vertreten sind, der volle und ganze Mensch imponierend und gewinnend zugleich entgegen". Das klingt jedenfalls nicht pessimistisch.

Zunächst durchläuft er die verschiedenen Stufen der Sittlich-

keit. Da das Ichbewußtsein das Ziel des Naturprozesses ist, in dem seine höchste einheitliche Zusammenfassung gegeben ist, so beginnt das sittliche Bewußtsein mit der egoistischen Pseudomoral, die teils irdische Glückseligkeit, teils transzendente Seligkeit gewinnen will, also Klugheitsmoral ist. Da das Individuum nicht durchdringt, so lehnt es sich nun an die Auktorität, und es ergibt sich eine heteronome auktoritative Moral in verschiedenen Formen. Da das Subjekt hier völlig unfrei ist, kann es auch hierbei nicht bleiben, und so erhebt es sich zu der Autonomie, zum freien Gewissen, um sich von der Unfreiheit zu befreien. Hier kommen nun die subjektiven Moralprinzipien zur Geltung. Da sind die Motive wesentlich, die in das eigene Innere verlegt werden. Diese subjektiven Triebfedern der Sittlichkeit zeigen sich zunächst in der Geschmacksmoral und in der Gefühlsmoral. Aber die ästhetischen Triebfedern der Sittlichkeit, die nicht fehlen dürfen, müssen in der Vernunft begründet sein. Sie sind auch nicht stark genug motivierend. Wo starke Gegensätze im Leben auftreten, da tritt an Stelle des Wohlgefallens Liebe und Haß. Die Gefühlsmoral der Liebe schildert er mit glänzenden Farben. Aber es fehlt ihr das Bewußtsein der Verbindlichkeit. Dieses tritt auf autonome Weise nur in der Vernunftmoral auf, in der erst die Gründe für das Sittliche klar werden. Aber die Vernunftmoral muß konkret werden; sie hat die sinnlichen Bedürfnisse, die geistigen und gemütlichen Triebe, Neigungen, Gefühle, Gesellschaftsbedingungen, Charakteranlagen zu regeln. Das höchste subjektive Moralprinzip ist das des Zwecks, in dem die subjektive autonome Zielsetzung, wie die objektiven Zwecke enthalten sind. Damit ist der Übergang von den bloß subjektiven zu den objektiven Moralprinzipien gemacht. Die objektiven Ziele können nun in der Sozialeudämonie gefunden werden. Hier bespricht er die utilitaristischen Richtungen, bringt u. a. eine vorzügliche Kritik des sozialistischen Ideals, das sich in der Illusion wiegt auf Erden positive Glückseligkeit zu ermöglichen. Ihr tritt das Moralprinzip der Kulturentwickelung entgegen, das auf die Eudämonie verzichtet und die Kulturentwickelung selbst als die sittliche Aufgabe

ansieht. In diesem Abschnitt behandelt er die Konkurrenz, die Ehe, die Familie, das Eigentum, die Erziehung. Das Prinzip der Kulturethik soll übergehen in die Ethik der sittlichen Weltordnung. Diese umfaßt die objektiven und die subjektiven Moralprinzipien in sich. „Erst das Prinzip der sittlichen Weltordnung in seiner Vereinigung von Sozialeudämonie und Evolutionismus, von Heteronomie und Autonomie, von Individual- und Sozialethik ist das allumfassende Prinzip der gesamten Sittlichkeit, in dem alle subjektiven und objektiven Moralprinzipien, alle instinktiven und bewußten moralischen Triebfedern als aufgehobene Momente so befaßt sind, daß ihnen zugleich ein konkreter Platz und damit ein Rang im Verhältnis zu allen übrigen angewiesen ist. In ihm gewinnen die Pflichtkreise ihre höhere Abgrenzung im Stufenbau der Individualzwecke verschiedener Ordnung, erhält das Gemütsbedürfnis des Wohlwollens den Spielraum, wo es ohne Schaden für die objektiven Zwecke sich ergehen, ja sie indirekt fördern kann.“ Die subjektiven Motive werden da verwendet, um die objektiven Zwecke zu fördern. Die volle Einheit des sittlichen Lebens kann aber nur erreicht werden, wenn man die Ethik in dem absoluten Wesen begründet. Diese Begründung ist zunächst abstrakt. Der Urgrund der Sittlichkeit wird zuerst im Monismus der Wesensidentität der Individuen im absoluten Grunde gefunden. Aber da erhellt nicht, wie man das fremde Wohl zu fördern habe. Die abstrakt-religiöse Ethik entbehrt noch des konkreten Inhaltes. Die höchste Ethik ist erst die des konkreten Monismus. „Erst wenn das Gottesreich nicht als ein Aggregat von substanziell getrennten Kreaturen, sondern ein aus lauter wesensidentischen Gottmenschen konstituierter Organismus, wenn die geistige Lebensordnung dieses Organismus als teleologische Entfaltung der das Was der Welt bestimmenden absoluten Idee, wenn Gott das absolute Subjekt der sittlichen Weltordnung im Sinne nicht bloß des transzendenten Gesetzgebers, sondern des immanenten Wesens und des substanziellen Trägers seines sich entwickelnden Reiches aufgefaßt wird, erst dann kann das Moralprinzip des Gottesreiches als autonomes Moralprinzip

und als die entsprechende religiöse Fassung des philosophischen absoluten Moralprinzips anerkannt werden. Erst dann kann die Forderung der Teilnahme oder Mitarbeit am Gottesreiche als objektives ethisches Postulat neben die subjektive Aufgabe der eigenen Heiligung, vielmehr über dieselbe als eine sie einschließende treten. In diesem Prinzip ist also der höchste synthetische Schlußstein gegeben in dem induktiv aufgeführten Gewölbe der verschiedenen Entwickelungsstufen des sittlichen Bewußtseins, sofern es die mehr oder minder relativen Moralprinzipien nicht aus- sondern einschließt, so daß es das Positive Aller in sich vereinigt und den eigentümlichen Wert eines jeden in seinem Dienst verwendet." Hiermit mündet die Ethik in die Religion ein. Hier ist gewiß nicht viel von Pessimismus zu spüren, sondern eine gründliche Untersuchung der Standpunkte der Moral unter dem Gesichtspunkt von Stufen gegeben, wo die niederen Stufen in den höheren nach Art Hegels als Momente aufgehoben, d. h. zugleich aufbewahrt sind.

Die Religion durchläuft auch verschiedene Stufen. Die niedrigste Stufe entspricht dem Individualeudämonismus. Die Götter als Naturmächte sind für die individuellen Wünsche und Bedürfnisse da. Dann kommen die supranaturalen Religionen. Da wird zuerst die Natur und ihre Bedürfnisse negiert im Brahmanismus und Buddhismus. Aber gegenüber beiden muß die sittliche teleologische Weltordnung aufrecht erhalten werden, da der Buddhismus im Illusionismus stecken bleibt. Gott wird nun geistige Persönlichkeit in der theistischen Religion. Aber da diese auf dem Boden der natürlichen Religion erwachsen ist, ist sie anthropopathisch. Die abstrakte Leere des Buddhismus und die ethische Heteronomie des jüdischen Theismus muß überwunden werden. Aber der konkrete Inhalt und die Immanenz Gottes muß im konkreten Monismus aufbewahrt werden. Den Übergang hierzu bildet das Christentum. Die Heteronomie des Judentums und des Judenchristentums hat Paulus überwunden. Aber das Verhältnis zu Christus bildet den Kern seiner Religion und die historischen Fiktionen und logischen Widersprüche seiner Christo-

logie und Soteriologie bieten ein Hindernis für die Propaganda seines Christentums. Christus wird nämlich zum religiösen Objekte ohne ihn über die menschliche Sphäre essentiell hinausheben zu können. Auch der Gott gewordene Christus blieb eine Einzelperson, und so wird das Heil wieder von ihr heteronom abhängig gemacht. Den sich hier ergebenden Widerspruch mit der Autosoterie und Autonomie versucht das Christentum durch den heiligen Geist zu heben. Der Geist, der jedem immanent sein soll, wurde nun das Bindeglied zwischen der persönlichen Transzendenz des Vaters und dem nach Immanenz dürstenden religiösen Gemüt. Das Christentum bildet durch die Trinität den Übergang vom Theismus zum konkreten Monismus. Denn die Trinität stellt in dem Sohne die Gottmenschheit dar und im Geiste die übernatürliche Immanenz Gottes in allen Gläubigen. Das Christentum nimmt neben der Transzendenz des Vaters das Immanenzprinzip des Geistes auf, bildet die Immanenz der Gottheit zum Begriff der religiösen Gottmenschheit durch und zeigt das in Christo als existierend hingestellte Ideal als ein approximativ für jeden Gläubigen erreichbares Ziel. Die Rückkehr zu einem abstrakten Theismus würde diesen Fortschritt zu dem Prinzip der Gottmenschheit wieder aufgeben. Vielmehr muß der theistische Hintergrund und die Beziehung zu Christus fallen, der nur ein Idealbild der Kirche ist. Denn der Theismus setze immer einen fremden Gott voraus, und dieselbe Heteronomie zeige sich, wenn die Gottmenschheit von Christi Vermittelung abhängen solle. Der Protestantismus bezeichne den Übergang von der Heteronomie zur Autonomie. Im Aufstellen des Willens Gottes als eines fremden sei die Heteronomie enthalten, in der Behauptung, daß jeder sich auf sein eigenes Urteil verlassen müsse, die Autonomie. „Erst wenn der Mensch die Gnade als konstituierendes Moment seiner geistigen Persönlichkeit in sich hat, wird die Erkenntnis der Wesenseinheit mit Gott zur Basis des religiösen Verhältnisses und zum Ausgangspunkt eines neuen selbstverleugnenden gottgeweihten Lebens.“ Der religiöse Standpunkt des konkreten Monismus wird mit dem ethischen Standpunkt des konkreten Monismus eins; das Sicheins-

wissen mit Gott und seinen universalen Zwecken und die Mitarbeit des Subjekts an diesen Aufgaben der sittlichen Weltordnung fällt hier zusammen. Hier ist das konkrete Moment des Theismus aufbewahrt, das dem Buddhismus fehlte, und doch die theistische Heteronomie durch die Immanenz Gottes vermieden.

Allein die Religion geht noch über die Ethik hinaus als Erlösungsreligion, und hier erst beginnt die pessimistische Wendung. Der letzte Zweck ist nicht positiv, sondern negativ. Je weiter der Kulturprozeß fortschreitet, um so mehr steigert sich das Bewußtsein des Weltelendes. Erlösung von allem Übel ist der letzte Zweck der Religion. Im religiösen Bewußtsein erlöst sich Gott von dem Unheil des Weltdaseins, indem das Unbefriedigende der Welt den Frommen zum Bewußtsein kommt als ein Leiden Gottes in ihnen. Hier endet HARTMANN, da er eben konkreten Monismus will, mit dem Widerspruch, daß das Subjekt an dem Kulturprozeß und seiner Steigerung wirken soll mit der Tendenz durch denselben das Ungenügende der Welt immer stärker zum Bewußtsein zu bringen und so an der endlichen Erlösung, der Quieszenz des Willens mitzuarbeiten. Die Ethik steht im Dienst der Religion, die Erlösungsreligion ist, d. h. von dem positiven Wollen befreien soll. Damit ist aller geistige Inhalt wieder als wertlos bezeichnet. Denn man soll nur an ihm arbeiten, um seine Wertlosigkeit zu offenbaren.

Auch die Ästhetik hat HARTMANN eingehend behandelt und auch da die Entwickelungsidee angewendet. Er hat die Kunst auf den schönen Schein reduziert, indem man im Bild eine höhere Realität ahnt. Auch der Kunst ist trotz des Scheins ein metaphysischer Charakter eigen. Die Idee als teleologische stellt sich in der Kunst in einem beschränkten Bild, das die Totalität abspiegelt, im schönen Schein dar. Das Schöne ist eine Form des Hineinscheinens der unbewußten Idee mit ihrer Teleologie in das Bewußtsein, das von diesem Scheine beseligt wird. „Die Schönheit ist klar und bestimmt in ihrem Sinnenschein und mildwarm in ihren ästhetischen Scheingefühlen, aber doch mysteriös unsagbar in der Einheit des klaren Scheins und des in ihm gefühls-

mäßig geahnten idealen Gehalts.“ Er redet hier von einem Ozean künstlerischer Wonne. Er hat auch hier der Betrachtung der Kunststufen vielen Raum gegönnt: „Es kommt für die Kunst nicht darauf an, bloß das individuell Schöne in freiem ästhetischen Schein zu pflegen, sondern ebensowohl darauf, die niederen Konkretionsstufen in der ästhetischen Lebensgestaltung wie in der unfreien Kunst zu pflegen, unter den Künsten nicht bloß die zur Darstellung der höchsten und mannigfaltigsten Modifikationen fähige Dichtkunst, sondern auch die andern in ihrem Darstellungskreise mehr oder weniger beschränkten Künste mit gleicher Liebe zu kultivieren und innerhalb jeder einzelnen Kunst immer von neuem den Umfang der von ihr beherrschten Modifikationen zu durchmessen. Denn nur auf diesem Wege kommt die Tendenz der Idee nach allseitiger und möglichst erschöpfender Entfaltung auch im künstlerischen Gebiete des bewußten Geisteslebens zu ihrem Rechte.“ Wenn man hier wieder wenig von Pessimismus merkt, so tritt derselbe auf der Höhe der Entwickelung doch wieder hervor. Die höchste Form der Kunst ist für ihn die tragikomische, weil die Welt eine Tragikomödie sei. „Dasselbe irdische Getriebe, das einerseits als tragisch zermalmendes und tragisch erhebendes Schicksal gefühlt wird, wird andererseits als Selbstreduktio ad absurdum des Unlogischen angeschaut. In dieser transzendenten Erhebung findet der Wille, was er in der Welt vergebens suchte, endgültige Befriedigung nicht als positive Glückseligkeit, sondern als rein privativen Frieden.“ Der Pessimismus hat sich auch hier auf die Spitze der Pyramide zurückgezogen.

Der Einheit mit Gott und den göttlichen Zwecken dient auch die Erkenntnis und zuletzt die Philosophie. „Sie ist ein Licht, das leuchtet ohne zu wärmen.“ Die Wahrheit ist klar und hell und kalt. Ihr Zweck ist, einen Einblick in den ganzen Weltprozeß zu gewinnen, und da Hartmann auf der Induktion aufbaut, so hat er auch hier das größeste Interesse an allem konkreten Erkennen. Aber auch hier muß doch zuletzt der konkrete Monismus weichen, soweit Hartmann pessimistisch denkt. Alles konkrete Wissen verliert für sich seine Bedeutung und ist

bloß Material um die Übersicht zu gewinnen, die die Philosophie allein gewährt. Und wenn auch sie eine Fülle positiver Erkenntnis bietet, so ist doch das höchste die Einsicht in die Bedeutung des ganzen Prozesses, und diese bietet die Metaphysik. Hier hat er später den Standpunkt eingenommen, daß auch ganz abgesehen von dem Pessimismus seine Metaphysik ihre Bedeutung behalte. Denn ihre Aufgabe sei es, die wirkliche Welt zu erklären. Allein er kommt doch gerade hier wieder auf die pessimistische Beurteilung. In der Welt ist soviel Irrationales, daß man ein irrationales Prinzip ihr zugrunde legen muß, und soviel Rationales, daß man auch ein rationales Prinzip braucht. So ergibt sich der irrationale Wille und das Logische, die zusammen die Idee darstellen. Er hat Hegels Idee und Schopenhauers Willen kombiniert, um die widerspruchsvolle Welt zu verstehen, und zwar meint er, daß überall in der Welt beide Prinzipien aktiv sind. Schelling hatte schon beide Prinzipien anerkannt, aber schließlich dem logischen den Vorzug gegeben, Hartmann tat seinem Pessimismus gemäß das Umgekehrte. So kennen beide eine Entwickelung der Welt, bei dem einen aber siegt das Logische, bei dem andern hat der Wille die Initiative und bildet den Schlußeffekt. Bei Schelling ist Gott als Herr seiner Potenzen an der Spitze und kann deshalb auch dem Entwickelungsgang beruhigt zusehen, der eine Bereicherung hervorbringt. Hartmann nimmt eine Substanz an, deren beide Attribute Wille und Logisches sind. Aber diese Substanz ist ihm das Medusenhaupt, in dem alles erstarrt. Wille ist in ihr nur als Potenz mit dem Logischen im Einklang. Erhebt sich der Wille zum Wollen, so ist er alogisch. In der Welt ist Beides wieder verbunden, das Logische ist der Inhalt des Willens. Aber das Wollen selbst ist das Verderbliche. Er bleibt bei dieser dualistischen Metaphysik, doch wohl um des Pessimismus willen. Es mag dabei auch noch die Idee mitspielen, daß das Unendliche das Endliche ausschließt, daß es nichts Endliches geben kann, das ein Anrecht auf Existenz hätte, weil alles Endliche vor dem Unendlichen nicht bestehen kann. Es gibt für Hartmann kein Bestimmtes, das sich mit dem Unendlichen ver-

trägt, Unbestimmtheit und Unendlichkeit fällt zusammen. In dem vorweltlichen Zustand sind das Logische als Identität mit sich und der Wille als Potenz als die Attribute der einen Substanz in völligem Einklang. Der Zwiespalt beginnt mit dem Wollen des Willens. Die Intelligenz gibt ihm Inhalt, der hauptsächlich deshalb vernünftig ist, weil er dazu dienen soll, dem Willen die Unvernunft seines Wollens klar zu machen, und doch was ist ein rein potentieller Wille, der nicht will? Und was ist eine Substanz mit einem solchen Attribut? mit einem potentiellen Willen?

Hartmann ist auch hier im Zwiespalt mit sich. Am vollkommensten wäre im Grunde die absolute Substanz ohne alle Attribute, die in sich ruht. Aber die Welt ist da. So verlangt er konkreten Monismus, um die Bedeutung der Welt zu verstehen. Aber da doch alles Endliche neben dem Unendlichen nicht bestehen kann, so muß es wieder aufgehoben werden. Das negative Endziel steht auch hier mit der positiven Entwickelung nicht im Einklang. Das Endliche wird verschlungen von dem Unendlichen, der Wille ist nie mit dem vernünftigen Inhalt zufrieden, weil dieser immer irgendwie bestimmt ist, und den unendlichen Willensdrang nicht befriedigt. So muß der Wille quiesziert werden.

Die Hartmannsche Philosophie zeigt, daß der, welcher bei der empirischen Welt verweilt, und in konkretem Monismus die Lösung des Welträtsels finden will, in dem Maße als er bei dem Konkreten bleibt, den Pessimismus zurückstellen muß. Denn, daß man an der Welt Interesse haben soll, wenn man sie für wertlos hält, das ist zu viel verlangt, und es ist eine große Künstelei, wenn Hartmann Teilnahme an der Kulturarbeit fordert mit der Tendenz, deren Wertlosigkeit schließlich zum Bewußtsein zu bringen. Es bleibt auch völlig unbestimmt, wann genug Arbeit geleistet sei, wann es dahin kommen kann, daß Alle die Wertlosigkeit alles Wollens und Tuns einsehen. Hartmann selbst hat Freude am Erkennen, Wonne an der Ästhetik, er hat sogar am praktischen Leben Interesse bewiesen und Verbesserungsvorschläge gemacht. So ist er selbst ein Beweis, daß der

konkrete Monismus über den Pessimismus hinausweist, insbesondere weil der Geist selbständige Güter, einen wertvollen Inhalt hat. Man wird hier vor die Alternative geführt: entweder Anerkennung der in der Welt vorhandenen Werte und ihrer Entwickelung, insbesondere der Selbständigkeit des Geisteslebens und damit Rückkehr zum Idealismus, wenn auch in einer durch den gegenwärtigen Stand der empirischen Erkenntnisse modifizierten Form, oder konsequente Durchführung des Pessimismus mit Aufgeben des konkreten Monismus.

Dem letzteren Standpunkt hat Drews, der Schüler Hartmanns sich wieder genähert. Er hat sich hauptsächlich mit dem Ich und der Religionsphilosophie und neuerdings mit Kritik des historischen Christentums beschäftigt. Es ist für ihn charakteristisch, daß er sich zur Religionsphilosophie[1]) gewendet hat; und auch da verweilt er nicht in der Mitte der Entwickelung, sondern faßt hauptsächlich die Erlösungsreligion ins Auge. Im Gebiete der Religion bleibt Drews bei einem pessimistischen Pantheismus; die Entwickelung der Menschheit ist ihm eine göttliche Passionsgeschichte, der Weltprozeß der Prozeß eines Gottes, der in jedem Geschöpf ringt, leidet, siegt und stirbt, um im religiösen Bewußtsein die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über alles Weltleid vorweg zu nehmen. Er findet diesen Gedanken als die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre und wendet sich gegen den Häckelschen Monismus naturalistischer Art. Auch hier zeigt sich, wie im Buddhismus, die Tendenz sich über das Naturleben zu erheben, die aber nichts positives erreicht, weil der Geist zu einem selbständigen Inhalt nicht gekommen ist. Wenn Drews sich gegen die Existenz des historischen Christus wendet, so stimmt er in der Tendenz mit Hartmann überein, sofern auch dieser in dem historischen Christusglauben einen heteronomen Rest der auktoritativen, heterosoterischen Religion fand. Wenn Drews auf das christliche Prinzip im Gegen-

[1]) Vgl. meine Rezension in der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft". 1906. H. 7 und 8.

satz zu der historischen Person Christi das Gewicht legt, so ist das an sich keineswegs so bedenklich, wie TRÖLTSCH meint, der selbst übrigens zugibt, daß wie Christus zu Gott geworden sei, durch die historische Forschung noch nicht genügend erkannt sei. Umgekehrt verfährt DREWS, er beginnt mit dem Gott, und für ihn ist das Problem, wie dieser Gott zu einer menschlichen Erscheinung geworden sei. Es dürfte weder das eine noch das andere richtig sein, weder eine Heroisierung eines Menschen noch die Menschwerdung eines Gottes, da das Neue des Christentums in der Gottmenschheit liegt. Aber diese Gottmenschheit hat nur einen Sinn, wenn die Menschheit auch wirkliche Güter hat, wenn die Gottmenschheit zugleich ethisch bestimmt ist. Sonst ist sie nur, wie im Pessimismus, der Übergang zum Aufhören der Menschheit, zu dem Untergang in die Gottheit. DREWS stellt den Pessimismus in konsequenterer Weise als HARTMANN dar; aber er hat auch die geistigen Güter gegen das Erlösungsbedürfnis zurückstellen müssen, das stets die Quelle der Religion sei und das nur durch Aufheben der Welt soll befriedigt werden können. So bleibt es dann dabei, daß der Pessimismus eine Abwendung von der Natur und ihrer Vergänglichkeit bedeutet, ohne die Stufe des Geistes wirklich erreichen zu können. Selbst bei HARTMANN ruht der Pessimismus auf der Annahme, daß die ganze Entwickelung des Geistes nur eine quantitativ gesteigerte Fortsetzung des Naturprozesses ist, daß das Bewußtsein von dem niedrigsten Gefühl ab sich beständig intensiv und extensiv steigert bis zu den umfassendsten Bewußtseinsformen und daß der wesentliche Inhalt derselben in der Natur wie im Geiste das Gleiche sei, die Unlust. Es ist der Wille zum Leben und sein Unglück, um den es sich handelt; aber das Leben ist eine physische Kategorie. Das Ethische ist auch für HARTMANN nicht in sich selbst wertvoll, sondern nur Mittel des Prozesses zur Beförderung des Unlustbewußtseins. Er hat zu zeigen gesucht, daß das Ethische zwar auf dem Bewußtsein der Identität des Grundes aller Erscheinungen ruhe, aber an dem absoluten Charakter keinen Anteil habe, und wenn bei HARTMANN die konkreten Ausführungen diesen pessimistischen

Standpunkt verhüllen, so ist das bei Drews viel weniger der Fall, der weit stärker die Kultur nur als Mittel der Weltnegation ansieht, bei dem die durch die Religion zu gewinnende Erlösung mit der endgültigen Vernichtung aller endlichen Subjekte identisch ist.

4. Kritik des Pessimismus.

Vergleichen wir den okzidentalischen und den orientalischen Pessimismus, so ist beiden gemeinsam, daß sie von dem Gefühl des Unglücks bestimmt sind und daß sie als Ziel ins Auge fassen, sich durch Negation des Wollens von dem Leiden zu befreien. Bei dem orientalischen Pessimismus kommt es zu keiner Tätigkeit, sondern der Grundtendenz nach nur zu einer Negation des Unglücks, indem man die Wertlosigkeit der Welt inne wird, um sich aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu befreien oder auch theoretisch sie als bloßen Schein auffaßt, von dem man sich durch Erkenntnis befreien kann. Kurz, der orientalische Pessimismus ist negativ eudämonistisch, er geht von dem Leiden aus und sucht Befreiung von dem Leiden, und zwar ist hier die positive Tätigkeit, um das Leiden zu entfernen dem Grundsatze nach ausgeschlossen. Man sieht dem Leiden zu, bringt sich seinen Grund zum Bewußtsein, der im Begehren, im Wollen überhaupt liegt, und sucht das Wollen mittels der Erkenntnis zu beruhigen. Dabei ist das natürliche Leben an sich ebenso unberechtigt als das Böse; Egoität und Egoismus wird verwechselt. Und doch verbietet der Buddhismus das Töten des Lebendigen. Er will also das Leben erhalten. Das ist ein starker Widerspruch. Es mag sein, daß die weiche, auf das Leiden gerichtete Stimmung vor dem Töten deshalb zurückschreckt, weil mit dem Töten Leiden verbunden ist und man das Leiden nicht vermehren will. Die Zurückziehung aus dem Kreislauf der Welten ist ihm im übrigen das einzige Mittel der Rettung. Bei dem Brahmanismus scheint die Askese, die der Buddhismus vermeiden wollte, das Leiden zu

vermehren. Allein hier kommt in Betracht, daß die Vereinigung mit dem Brahm nur durch Abtöten des Willens zustande kommen soll, was am vollkommensten in der Askese geschieht. Übrigens traten in dem Mitleidsopfer[1]) für alles Lebende, wie bei der freiwilligen Einmauerung mancher Mönche in Tibet, auch wieder asketische Züge im Buddhismus auf.

Wenn man als das Charakteristische des orientalischen Pessimismus ansehen wollte, daß er hier am konsequentesten auftritt, so wird man doch beachten müssen, daß nicht einmal im beschaulichen Orient der Pessimismus sich hat ganz konsequent durchsetzen können. Die brahmanische Religion hat daneben im Gesetzbuch des Manu, die strengsten Kastenunterschiede und die unbarmherzigsten Gesetze, um sie durchzuführen. Darin zeigt sich aber doch wieder ein Anerkennen der natürlichen Unterschiede — Kaste wird durch das Wort Varna, Farbe, bezeichnet. Der populäre Buddhismus aber setzt an Stelle des Nirwana den Himmel und ist so wieder eine positiveudämonistische Religion geworden, in der Buddha der mitleidsreiche, helfende Gott ist. Die buddhistische Religion ist das glänzendste Beispiel dafür, daß für die Popularreligion der Pessimismus sich nicht eignet.

Der orientalische wie der okzidentalische Pessimismus kommen darin überein, daß der Wille zum Leben quiesziert oder abgetötet werden muß, weil mit ihm notwendig Leiden verbunden ist, ferner darin, daß die Intelligenz als das Mittel betrachtet wird, um durch die Einsicht in das Verkehrte des Wollens diesen zu quieszieren. Aber beide Formen sind doch sehr verschieden. Denn einmal ist im Orient der pessimistische Zug mit der beschaulichen Richtung verknüpft, die in jenen Kreisen vorherrscht, während im Westen diese Lehren immer nur als eine vorübergehende Strömung erscheinen, die mehr esoterischen Charakter trägt und sich da geltend macht, wo eine energische Betätigung zurückgedrängt erscheint und man sich nun einer mißvergnügten Beschaulichkeit ohne rechte Befriedigung hingibt. Schopenhauer betrachtet zwar

[1]) S. o. S. 10.

die Welt als einen Schein, als Schleier der Maja, und er mag wohl auch die Kunst in den Dienst des Pessimismus zwingen. Im Grunde aber sieht er in der Kunst doch schon etwas Wertvolles und HARTMANN vollends vermag seine Entwickelungstheorie nur so durchzuführen, daß der Pessimismus nahezu verschwindet, und betont sogar positive Arbeit an der Kultur nur mit dem Zusatz, damit man die Nichtigkeit derselben einsehe. Der Pessimismus ist auf deutschem Boden wohl eine Folge davon, daß die Deutschen trotz einer großen ihnen innewohnenden Energie am politischen Handeln verhindert wurden und nun in einer pessimistisch romantischen Stimmung sich entschädigten. Es ist nicht zufällig, daß der Pessimismus hier mit ästhetischer Romantik verbunden ist, daß man besonders in Poesie und Musik sich dem Weltschmerz hingibt. Wie wenig im Grunde ein SCHOPENHAUER auf die Welt verzichtete, das zeigt sich ganz besonders in der Weltverachtung, auf die er sich selbst viel zugute tat, die mit einer großen Selbstzufriedenheit verbunden war. ZELLER bemerkt ganz richtig, daß dieser Hochmut der Weltverachtung denen so sehr schmeichelt, die ihn sich aneignen, und man kann in dieser lieblosen Beurteilung der Welt doch im Grunde nur wieder eine andere Form des sich über alles in Ironie erhebenden Ich finden. Man kann selbst HARTMANN von solchen Anwandlungen nicht ganz frei sprechen, wenn er die Ästhetik über die Ethik stellt und von einer Tragikomödie der Welt redet. In solchen Urteilen offenbart sich doch ein ungeheurer Lebensdrang des beurteilenden Ich, und das um so mehr, als HARTMANN von dem Ozean ästhetischer Wonne redet und seine Lebensbeschreibung damit endet, daß man bei niemandem ein glücklicheres Familienleben finden könne als bei den Pessimisten.

Was ferner den abendländischen Pessimismus vor dem orientalischen auszeichnet, das ist die in ihm herrschende Vorstellung von der Bedeutung des Individualwillens. Im Orient tritt die Persönlichkeit zurück, das Subjekt geht im Brahm unter, es geht in Nirwana ein, um sich von den Leiden zu befreien. In dem westlichen Pessimismus ist der Wille SCHOPENHAUERS wie das Unbewußte

Hartmanns ein absolutes Individuum, das nach Glück trachtet, wenn es einmal will, das in dem Einzelnen will und leidet, das sich durch nichts befriedigen läßt und in allem nur sich selbst sieht. Der Individualwille ist hier verabsolutiert. Davon ist im Buddhismus nicht die Rede, sondern nur vom Leiden und im Brahmanismus erhebt sich das Subjekt nur zum Untergang im Brahm. Hingegen hier wird dem Weltwillen oder dem Unbewußten selbst eine Tätigkeit zugeschrieben, die Leiden hervorruft und die quiesziert werden soll. Das ist die Folge von der abendländischen höheren Schätzung des Persönlichen, daß selbst der blinde Wille und das Unbewußte noch nach Art eines tätigen und leidenden Individuums erfaßt wird. Wir haben hier einen absoluten negativen Eudämonismus. Das absolute Wesen selbst will, und will unendlich, und die einzelnen Wollungen der wollenden Individuen sind nur Momente dieses unendlichen Willens, der nie gesättigt wird. Diese Modifikation des Pessimismus ist abendländisch. Es gibt wohl Naturgötter, die durch Leiden, Tod und Auferstehen hindurchgehen. Das ist aber ganz etwas anderes als dieser immer hungernde, alles verzehrende, nie gesättigte absolute Wille, der sich unglücklich fühlt. In dieser Konzeption spricht sich ein sehr energischer Anspruch an das Leben aus, ein nie zu befriedigendes Wollen, eine absolut gerichtete Individualität, die ein derartiges Absolute hervorbringt. Ob hier nicht doch der Einfluß des abendländischen Personalismus sich unbewußt geltend macht?

Wenn wir den Pessimismus kritisieren wollen, so kann dies nur geschehen, indem wir die pessimistische Religion des Buddhismus, die auch in der Gegenwart in Europa großen Einfluß hat, und die pessimistischen Philosophen einer Beurteilung unterziehen.

Die Beurteilung des Buddhismus wird umsomehr zu einem Vergleich mit dem Christentum, je mehr der Versuch öfter wiederholt worden ist, das Prinzip des Christentums auch pessimistisch zu deuten.

Wir werden daher zuerst Buddhismus und Christentum vergleichen und dann die pessimistische Philosophie beurteilen.

a) Vergleich von Buddhismus und Christentum.

Man hat den Buddhismus und die christliche Religion beide als pessimistische Religionen in Anspruch genommen. Man will auch im Christentum den leidenden und siegenden Gott betonen, dessen Sieg aber eben auch nur Befreiung von dem Leiden, Entsagung, Friede und Ruhe, Aufgeben alles Begehrens sein soll. Es ist auch nicht zu leugnen, daß das Christentum in seiner Geschichte pessimistische und asketische Züge aufzuweisen hat, ja daß beide Religionen überraschend viele Ähnlichkeiten oft bis in die Einzelheiten haben[1]). Beide Religionen sind Universalreligionen,

[1]) Ich will hier auf einige Parallelen hinweisen, die um so auffallender sind, als das Christentum sich doch stark von dem Buddhismus unterscheidet. In beiden Religionen hat sich der Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen ausgebildet. Auch die Stifter haben in beiden Religionen ähnliche Entwickelungen durchgemacht, sie sind vergottet und sie sollen dann schließlich präexistirt, aus der Präexistenz heraus sich incarniert haben, ja sich fortgesetzt incarnieren, im Dalai Lama und im Statthalter Christi; zugleich aber tritt in beiden Religionen hervor, daß der Gipfel der Entwickelung der Gläubigen ist, selbst zu Buddha zu werden oder selbst, wenn auch approximativ Christus zu werden. Beide Religionen entwickeln sich in kirchlichen Formen. Beide Religionen haben eine Ethik für Mönche und Laien, haben heilige Bücher, die auf den Stifter und seine Schüler zurückgehen, das Leben des Stifters in mancher Beziehung ähnlich darstellen, und die Reden der Stifter weisen auch allerhand Parallelen auf. In beiden Religionen schließt sich an die heiligen Bücher eine Fülle von Kommentaren und in Bezug auf die Interpretation sind verwandte Grundsätze, das Verhältnis von Tradition und Schrift ist in beiden verwandt, wie auch die Brahminen diesen Unterschied machen. Wenn man im Buddhismus vom schrägen Sinn redet, so im Christentum von einem mehrfachen Schriftsinn. Daß das Erkennen in beiden Religionen eine große Rolle spielt, ist bekannt; auch im Christentum ist die Gnosis mit der Mystik wesentlich verbunden. Auch das Christentum hat schließlich in der Popularreligion wie der Buddhismus Elemente der Mythologie aufgenommen, z. B. Reste altgermanischer Mythologie, es hat den Reliquienkult, den Rosenkranz, die Tonsur, die Wallfarten mit dem Buddhismus gemein und ist dem Mechanismus des Kultus auch nicht ganz entgangen.

Von diesen Ähnlichkeiten sind manche in den allgemeinen psychologischen Gesetzen des religiösen Lebens begründet, z. B. daß in der Ethik und der Erkenntnis ein esoterischer und exoterischer Standpunkt unterschieden wird, daß die Popularreligion in Mythologie zurückfällt. Es entspricht dem universalistischen Gemeinschaftscharakter beider Religionen,

beide sind Erlösungsreligionen und wenn der Buddhismus als Popularreligion das Nirwana in eine Art Paradies verwandelt, so hat das Christentum umgekehrt pessimistische Züge angenommen in der Abwendung vom natürlichen Leben.

Es findet eine Annäherung zwischen dem Buddhismus und Christentum statt, wenn der populäre Buddhismus die Erlösung in einem künftigen Himmel, und das Christentum ebenfalls die Erlösung von der pessimistisch aufgefaßten Welt, von den Leiden des Diesseits in einem herrlichen Jenseits erwartet. Wenn man ferner dem Buddhismus Untätigkeit, Mangel an Tatkraft, an Interesse an der Kulturarbeit vorwirft, so hat man dasselbe auch von dem ursprünglichen Christentum behauptet mit seiner Jenseitigkeitstendenz, seiner Abwendung von allem Natürlichen, seiner Erwartung der Parusie Christi, was in der vollkommen jenseitigen Weltanschauung der Kirche sich fortsetzt. Wenn es in der christlichen Gegenwart eine Kulturethik gebe, so sei das nicht dem Christentum, sondern dem Geist der neueren Völker zu verdanken, der sich von der Herrschaft der Kirche emanzipiert und gegen sie alle Fortschritte der Wissenschaft und Kultur durch-

---

daß sie als Erlösungsreligionen Kirchen bilden mit entsprechender Organisation, einen Kanon brauchen, und da sich die Religionen entwickeln, neben dem Kanon Tradition haben, dafür sorgen, daß nirgends ein Widerspruch zwischen dem Anfang und späteren Entwickelungen zu Tage trete, wozu die Interpretation nützt. Auch das Bedürfnis das Heilige in sinnlicher Gegenwart zu haben ist für alle Popularreligionen gemeinsam, sei dieses sinnlich Gegenwärtige ein Papst, Heilige, Bilder oder Reliquien. Auch der Verfall des Kultus in Mechanismus ist der Trägheit der Masse durchaus entsprechend. Daß sich ferner in beiden Religionen Erkenntnis, Mystik, Ethik findet, ist durch das Wesen der Religion begründet, die nicht bloß einer Seelenfunktion zugehört. Alle diese Ähnlichkeiten sind durchaus in der Natur der Sache begründet, sind mit der Stufe gegeben, wo die Religion universalen Charakter angenommen hat und eine über die nationale Grenze hinausgehende Kirche bildet. Daß aber die vorangehenden Stufen noch nachwirken und Rückfälle veranlassen, ist ebenso psychologisch begreiflich. Es ist daher auch beiden Religionen eigentümlich, daß sie sich nicht mit voller Konsequenz durchführen konnten, da Buddha die Kasten nicht vollkommen beseitigte und die Frauen trotz seines Universalismus tiefer stellte, und Christus auch zu dem Judentum und zu dem jüdischen Gesetz keine völlig klare Stellung einnahm.

gesetzt habe. Und wie mit dem Buddhismus, so finden sich auch Parallelen mit dem Brahmanismus, da der Versenkung in das Brahm die Versenkung der christlichen religiosi entspricht.

Indes bleiben doch bedeutende Differenzen zwischen jenen orientalischen pessimistischen Religionen des Brahmanismus und Buddhismus und dem Christentum. Wie die pessimistischen Philosophen des Abendlandes das persönliche Interesse stärker geltend machen, so zeigt sich dies auch im religiösen Gebiet. Allein schon die Tatsache, daß das Christentum eine Wissenschaft veranlaßt hat, die über sein Wesen reflektiert, das sehr verschieden aufgefaßt wird, die selbst über die Methoden reflektiert, wie man dieses Wesen erkennen könne, zeigt, daß es sich hier um eine Autonomie des Erkennens handelt, die zwar nicht im Christentum überall anerkannt ist, die sich aber doch immer mehr durchsetzt und die eine ganz andere Energie des Erkennens fordert, als die matte Versenkung in Nirwana mit dem Nichtstudieren als einer ihrer höchsten Stufen, oder das mystische Untertauchen in das Brahm. Was sich hier nach der theoretischen Seite offenbart, das zeigt sich aber in umfassenderer Weise in der Schätzung der Persönlichkeit. Das Christentum ist die Religion, in welcher die Person am höchsten geschätzt wird. Die Seele des Menschen ist mehr wert als die ganze Welt. Damit ist nicht bloß eine negative Erhebung über die Welt gemeint, sondern eine positive Autonomie der Person, die alle Dinge richtet und von niemand gerichtet wird, wie sie sonst in keiner Religion vorkommt, ein Bewußtsein der Würde der Person, und zwar nicht bloß einzelner; alle Menschen sind wenigstens berufen, Kinder Gottes zu werden. Gott ist der Vater aller Menschen. Damit ist etwas Positives gegeben. Der Buddhismus kennt nur die Verkettung der Ursachen, in unzähligen Wiedergeburten mit einem dunklen Leidensgeschick, dem man entfliehen soll. Das Christentum kennt einen Gott, der der Vater aller Menschen ist, der will, daß alle Menschen sich als Brüder wissen. Das geht auch hinaus über das Tat twam asi des Brahmanismus. Denn da sind alle Personen nur einander gleich, sofern sie alle dieselbe Substanz haben, aber ihr

Unterschiedliches ist Schein und muß aufgehoben werden. Daneben wird in der exoterischen Religion der Unterschied der Kasten mit seiner Grausamkeit festgehalten, weil das absolut abstrakte Brahm die Unterschiede nicht in die Einheit mit aufnimmt, die einmal tatsächlich von Geburt gegeben sein sollen. Im Christentum dagegen ist eine neue ethische Gesinnung, die positive Gesinnung der Menschenliebe verkündet, die nicht bloß Mitleid ist, das im Grunde nur eudämonistischen Charakter hat; hier ist eine positive Gemeinschaft der Geister. Das Christentum ist nicht eine ästhetische, sondern eine teleologische Religion. Mit dem Gottesbewußtsein ist der Impuls verbunden, tätig zu sein für das Reich Gottes. Die Gesinnung, die nicht lohnsüchtig sein soll, soll sich betätigen aus dem freien Bewußtsein der Gottesgemeinschaft heraus. Gott ist dem Menschen innewohnend mit seinem Geist und treibt ihn an zur Tätigkeit für das Gottesreich.

Das Christentum scheint gegen den Buddhismus zurückzustehen, sofern dieser auch Mitleid mit den Tieren verlangt; aber in dieser Ausdehnung des Mitleids zeigt sich nur der eudämonistische Charakter des Buddhismus. Das Leiden ist für alle Wesen dasselbe, der Mensch ist nicht wesentlich von der übrigen Natur unterschieden, was auch in der Seelenwanderung sich zeigt. Das Christentum beurteilt zwar die Natur nicht als etwas Böses, sie ist auch Gottes Geschöpf und als solches zu achten — aber der Geist ist von ihr wesentlich unterschieden. Weder im Brahmanismus noch im Buddhismus kommt das Positive des Geistes im Unterschied von der Natur zur Geltung.

Weil das Christentum einen positiven Wert des Menschen als geistigen Wesens kennt, ist es auch die Religion der Hoffnung. Im Buddhismus ist höchstens die Hoffnung eine negative oder Hoffnung auf künftige Seligkeit im populären Nirwana. Im Christentum fehlt dieser eudämonistische Jenseitszug zwar auch nicht. Aber die Erlösung ist nicht das alleinige; es ist positive Vollendung in Aussicht gestellt und die Erlösung ist keineswegs nur Erlösung von Leiden oder von der Schuld des Daseins, von dem Wollen überhaupt, sondern von Schuld und Sünde, die nicht mit dem

Wollen überhaupt gegeben ist, sondern mit einem falschen Willen; nicht ein Aufgeben alles Wollens wird gefordert, sondern Buße und Sündenvergebung ist nur die Voraussetzung für positive Tätigkeit aus der Einheit mit Gott, aus dem Kindschaftsbewußtsein. Einheit mit Gott ist das Resultat der Erlösung, neue Kraft und Hoffnung. Das Christentum achtet das Kind, man soll werden wie die Kinder, Christus liebt die Kinder in ihrer unmittelbaren Fröhlichkeit, die der Typus der Hoffnung sind. Diese beruht auf der Gewißheit der Gottesgemeinschaft. Darin liegt Befreiung von allem, was die Tatkraft lähmt; „ich muß wirken, so lange es Tag ist". Auch das Christentum kennt das Sterben, das Verlieren des Lebens; aber es kennt das Stirb und Werde und der neue Mensch ist nicht von allem Wollen, allem Leben entleert; er hat ein neues Leben, Freude in Gott, Mut und Tatkraft. Dagegen hat der Buddhismus etwas Greisenhaftes. Die Bilder Buddhas stellen die Ruhe, die Gelassenheit dar, sie haben einen müden Zug. So ist es doch nicht zufällig, daß der weiche, milde Charakter des Buddhismus, der auf der negativen Tugend des Mitleids ruht, für die Kultur nicht viel getan hat; mit dieser Milde ist ein Mangel an Tatkraft verbunden. Daß ist gerade entgegengesetzt im Christentum; die christlichen Nationen haben überall die Tätigkeit entfesselt. Denn das Christentum ist nicht erschöpft mit einer Mönchsethik. Das Christentum kennt Leiden und Schuld. Aber schließlich müssen alle Dinge zum Besten dienen. Selbst der Tod wird zum Mittel des Sieges. Das Opfer dient dazu, einen positiven Zweck zu erreichen. Das Leiden verklärt sich als Prüfungs- und Vollendungsleiden, es ist nicht das Leiden eines dunklen Verhängnisses. Es ist Mittel, um da, wo es notwendig ist, die Kraft zu stählen, um durch Opfer den höchsten Beweis der Liebe zu geben. Alles Leiden steht im Dienste des Sittlichen. Das Christentum ist keine ästhetische, sondern eine ethische Religion. Die Umwandlung der Welt in ein Reich Gottes, in ein Reich von liebenden Geistern, ist der höchste Zweck. Die Freiheit der Person stellt alles Leiden in den Dienst des Sittlichen. Im Christentum sind beide Richtungen enthalten, die negative und die posi-

tive. Die erste ist Befreiung von Schuld, Sünde, Leiden, die zweite ist die positive Tätigkeit für das Gottesreich, und die Seligkeit ist die Folge der neuen Gotteskindschaft und Tätigkeit. Beides, das negative und das positive Element, steht freilich in der Entwickelung des Christentums nicht immer im gleichen Verhältnis. So kann es bald scheinen, als handle es sich auch im Christentum vorzüglich um Erlösung — dann kann sich eine dualistische, ja asketische Beurteilung der empirischen Welt ergeben wie im Mittelalter. Aber die andere Seite ist die positive Ausgestaltung der Welt. Wenn dieselbe auch im Urchristentum noch nicht hervortritt, so ist doch die Grundlage dafür gegeben in dem Ideale eines Reichs von Personen, die in der positiven Gotteskindschaft stehen. Man kann vielleicht sagen, daß die orientalische Erlösungstendenz und die positive Auffassung der Welt als einer Stätte vernünftiger Tätigkeit im Christentum sich verbunden haben. Auch in der Gegenwart wollen die einen mehr Abwendung vom Bösen, vom Natürlichen, die andern mehr eine positive Betätigung, die einen wollen mehr Selbstbewahrung vor Bösem und die anderen mehr Betätigung nach außen, ein Gegensatz, der in der Ethik Kants und in der Schleiermachers hervortritt. Aber in Wahrheit ist beides im Christentum. Das Christentum ist eine Religion des Idealismus, es bleibt nicht bei dem Gegebenen stehen, wie der mehr passive Buddhismus bei dem Leiden bleibt, dieses als ein Gegebenes hinnimmt, das allem Leben notwendig anhaftet; es will die Welt umgestalten, es sieht trotz aller Unvollkommenheiten in ihr die Elemente, die ein besseres herbeiführen können, und zwar in der Persönlichkeit, die die konzentrierteste Macht der Welt ist.

Das zeigt sich auch im Verhältnis zur Natur. Der Buddhismus will sich von dem Kreislauf der Natur, von ihrer Vergänglichkeit befreien, aber er kennt nur ein negatives Verhältnis zu ihr oder fällt in Magie zurück. Auch im Christentum ist diese Richtung hervorgetreten. Man hat auch da von dem Natürlichen sich abgewandt. Die Wunder spielen auch im Christentum eine große Rolle. Aber — wie man sich auch zu ihrer historischen

Tatsächlichkeit stellt, sie sind ein Symbol für die Macht des Geistes über die Natur. Der Geist ist bestimmt über die Natur zu herrschen. Unter dem Einfluß des Geistes wird die Natur verklärt, der seiner selbst mächtig gewordene Geist kann die Natur erkennen und sie nach ihren Gesetzen behandeln. Da sie auch ein Geschöpf Gottes ist, so schwindet die geheime Furcht vor der Natur für den mit Gott geeinten Geist. Im Buddhismus ist das Leben, die Natur die Stätte des Leidens und es bleibt dem Geist nichts übrig als ihr zu entfliehen, da aber der Geist noch nicht zu einem eigenen Inhalt und Wert gekommen ist, so ist die Flucht aus dem Leben die Flucht in das Nichts. Wenn man auch im Christentum lange Zeit der Natur abgewendet war, so geschah das, weil der Geist zuerst seiner selbst mächtig werden mußte. Nachdem aber das geschehen war, bemächtigte sich der Geist der Natur theoretisch und praktisch. Die Grundlage für die Möglichkeit einer solchen Naturbeherrschung liegt nicht in dem Buddhismus, auch nicht in einer Religion, die die Natur für den Schleier der Maja erklärt, wohl aber in einer Religion, die den Geist mit Tatkraft erfüllt, die den mit Gott geeinten Geist mit dem Bewußtsein davon erfüllt, daß die Natur auch ein Geschöpf Gottes sei. Da mußte sie der tatkräftige Geist in den Dienst des Gottesreiches nehmen und das Urchristentum nimmt diese Entwickelung in dem Idealbilde voraus, in welchem die Natur dem Reich Gottes, dem Reich der Geister harmonisch eingefügt ist.

Dieses Verhältnis zur Natur hat nicht eudämonistische Bedeutung; soweit die Glückseligkeit in Betracht kommt, wird sie abhängig gemacht von dem Wert glücklich zu sein, davon, ob der Mensch vom göttlichen ethischen Geist bestimmt ist. Der Leib soll ein Tempel des heiligen Geistes sein und so liegt es in der Konsequenz, daß die ganze Natur, mit der der Leib in Zusammenhang steht, dem Zwecke des ethisch bestimmten Geisterreiches entspricht.

Man könnte denken, daß der Buddhismus weit mehr ethisch sei als das Christentum. Denn da er ursprünglich atheistisch ist, so kommt alles in ihm auf das eigene Wollen an, während im

Christentum die ethische Selbständigkeit teils durch Heteronomie, teils durch die Lehre von der sittlichen Ohnmacht des Menschen, durch die Annahme der Alleinwirksamkeit der Gnade und Leugnung der Freiheit völlig unterbunden sei. Allein dieser Vorzug ist scheinbar. HARTMANN hat dem Buddhismus den konkreten Monismus entgegengestellt und ihn als Illusionismus praktischer und theoretischer Art bezeichnet. Es fehlt dem Buddhismus die positiv belebende Kraft, deshalb endet er müde, wie sein Anfang lebensmüde ist. Er will nur dem Leiden entgehen. Der buddhistische Wille endet als Nichtwollen, der christliche Wille will und bejaht das Wollen, weil er einen positiv ethischen Inhalt hat. Die Gnade aber hat nicht die Bedeutung den Willen zu schwächen. Sie ist vielmehr ethisch-belebende Kraft, die zum Handeln antreibt, hier ist das Bewußtsein von einem Gott beseelt zu sein, der nicht heteronom befiehlt, sondern der Seele immanent ist, der selbstständige Persönlichkeiten will, die sich gegenseitig als Persönlichkeiten achten und lieben. Gerade die Gnade ist das Fundament, auf dem der Wille als tätiger ruht. Das Christentum verknüpft mit dem Negativen, mit dem Kampf gegen das Böse, mit der Aufhebung der Schuld als eines Hindernisses der Vereinigung mit Gott die positive Grundrichtung auf die Realisierung des höchsten Zweckes, des Guten.

Dieser Unterschied tritt auch in dem Bilde Buddhas und Christi hervor, trotz der vielfachen Parallelen zwischen beiden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den historischen Kern beider Persönlichkeiten festzustellen. Es ist hier von Wichtigkeit, daß in diesen Persönlichkeiten[1]) das Prinzip angeschaut wird und

[1]) Man hat einerseits die historische Existenz beider bezweifelt, während man auf der andern Seite meinte, durch Herausschälen des historisch erkennbaren Kernes ein klares Bild von Jesus zu gewinnen, an das man sich halten kann. Allein auf der einen Seite wird, wenn Jesus nicht existiert haben soll, gerade das, was am Christentum charakteristisch ist, was in ihm angeschaut werden soll, die Gottmenschheit in ihm aufgehoben und das anderemal im besten Falle nur ein Heros herausgebildet, der zu Gott wird, aber nicht die prinzipielle Einheit Gottes und des Menschen darstellt.

in ihnen konkretes Leben gewinnt. Während Buddha atheistisch auf die Befreiung aus dem Kreislauf des Lebens gerichtet ist, ist in Christus das Neue die unmittelbare Einheit mit Gott, aus der heraus er autonom als der freie Sohn des Hauses positive Ziele verfolgt. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: ich aber sage Euch." — „Ich muß wirken, solange es Tag ist". Er ist Freund der Kinder, achtet die Frauen, ist voll Vertrauen auf den fürsorgenden Vater, eher optimistisch als pessimistisch gestimmt, nimmt Teil an irdischen Freuden. Er meint, das Samenkorn muß in die Erde fallen, um neue Frucht zu tragen, der Tod ist Durchgangspunkt zu einem höheren Leben. Man hat gesagt, er sei weltfremd, ohne Sinn für Kultur, für das Schöne, für Eigentum, Familie, Staat. Es ist auch richtig: vor allem kommt es auf die Persönlichkeit, den neuen Menschen, die Gotteskindschaft an; das Neue tritt mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit auf. Aber er will die freie Betätigung aus der guten Gesinnung heraus, er ist kein Gesetzgeber, der das soziale Gebiet, den Staat, die Familie, die Kultur durch konkrete Gesetze ordnen will. Gerade, daß er die Betätigung in diesen Gebieten freiläßt, macht das Christentum tauglich zu einer Kulturreligion, in der sich die Persönlichkeit auf freie Weise betätigen kann, wenn sie nur die rechte Gesinnung hat. Darauf kommt es grundsätzlich an, daß die Menschen zum Bewußtsein der Gotteskindschaft, der Zugehörigkeit zum Gottesreich, zu der Reichsgottesgesinnung kommen, die vor allem die gegenseitige Liebe in sich schließt. Mag dieser Personalismus einseitig sein, er ist jedenfalls die Grundlage einer positiven Ethik. Es kommt prinzipiell auf die rechte Stellung zu Gott und zu den Menschen an und dann auf eine vernünftige Betätigung dieser Gesinnung. Eben dieses stellt Christus in freier Weise ohne Gesetzlichkeit persönlich dar; dies wird in ihm angeschaut. Man hat hinzugefügt, in ihm vereinige sich das arischhellenische Moment des der Seele immanenten Gottlogos mit dem verklärten messianischen Ideal, dem durch Leiden verklärten Messias, der für sein Volk leidet — dem mitleidigen Hohenpriester. Der Gottlogos sei hier zugleich Mensch, der mit den Menschen fühle, leide,

sich opfere und verklärt werde. Es ist in Christus ein konkreter Zug, der in der Persönlichkeit begründet ist, die nicht ins Unbestimmte verduftet, sondern als gottgeeinte Persönlichkeit die höchste Selbständigkeit behauptet. So ist es auch begreiflich, daß diese Persönlichkeit der Konzentrationspunkt bleibt, in dem jede Zeit das ihr eigentümliche, von ihr modifizierte christliche Ideal erfaßt. Er ist Gottmensch und Urbild der Menschheit, Versöhner und Weltheiland, König des Gottesreiches, Vorbild des sittlichen Lebens, bald mehr Vorbild des armen Lebens der Mönche, bald Vorbild eines sozialen Ideals, bald der Gnädige, liebreiche, bald der richtende Herrscher. Das Ideal jeder Zeit wird auf Christus projiziert, die Versöhnung und Erlösung, wie die positive Vollendung, das Ideal der Persönlichkeit, des Königs als Stifter des Gottesreiches, das ethische Ideal und das der Gottmenschheit. Christi Geschichte bringt das Stirb und Werde, das Liebesopfer und den Triumph des Ideals zur Anschauung. Der nüchterne, moralische Rationalismus, wie die glühendste Mystik und die phantasiereiche Romantik, die theoretische Orthodoxie und die sich selbst verleugnende praktische Entsagung, die Liebe und die strenge Gerechtigkeit schauen ihr Ideal in ihm. Was anders zeigt sich hier als dies, daß das Christentum nicht bei der Einförmigkeit der buddhistischen Phantasie stehen bleiben kann, weil es eine Fülle lebendiger Gegensätze in sich wahrt, die zu einer positiven Vereinigung streben, während der Buddhismus Buddha als den Befreier von Leiden feiert, aber den positiven Inhalt vermissen läßt. Er ist nur das Vorbild des Mitleids, der Vorgänger in Nirwana, der Befreier von Leiden, der mitleidige siegende Gott, aber nicht eine ethische Persönlichkeit mit positiver Kraft; alles dreht sich um die Eudämonie, um Leiden, um Befreiung von dem unglücklichen Leben, um Eingang in Nirwana, um Ruhe, um Geduld ohne Wiedergeburt. Die Bilder Buddhas tragen überall denselben Typus, die Christi sind sehr verschieden konzipiert, und vergesse man nicht: ihm zur Seite steht die Mutter, die „Mutter Gottes“, die Christus als Kind hütet und pflegt, die Vergöttlichung der Mutterliebe. Christus als Kind ist noch eine bedeutsame Ergänzung

des leidenden, sterbenden, wundertuenden, verklärten, auferstandenen Christus der christlichen Phantasie.

Kurz, auch an den Stiftern beider Religionen, wie sie im Andenken der Gemeinde leben, offenbart sich aufs schärfste ihr Gegensatz, gegenüber der Einförmigkeit und leeren Abstraktheit des Buddhismus die konkrete Mannigfaltigkeit der Gegensätze, die in Christus angeschaut werden.

Wir müssen nach alledem in Abrede stellen, daß der Kern des Christentums sich mit dem Kern des Buddhismus decke und daß der abendländische Pessimismus den Kern des Christentums ebenfalls vertrete.

Es erübrigt uns nun noch eine kritische Musterung des Pessimismus der Philosophen, nachdem wir den Pessimismus im religiösen Gebiete einer kritischen Beurteilung durch den Vergleich der pessimistischen Religion mit dem Christentum unterzogen haben.

b. Kritik der pessimistischen Philosophie.

Wenn auch in dem abendländischen Pessimismus mehr das Interesse an der konkreten Welt hervortritt, so bleibt er doch einförmig in seinem Ziel, so einförmig wie im Grunde jeder konsequente Monismus sein müßte, der alles auf eine letzte ununterschiedene Einheit zurückführen will. Es bleibt doch auch im abendländischen Pessimismus bei der Aufhebung des Weltschmerzes durch Aufhebung des Willens zum Leben. Diese weltschmerzliche Stimmung ist aber wie im Orient eudämonistisch orientiert; sie setzt ein weiches, widerstandsloses, nicht energisches Gemüt voraus. Wo aber der Pessimismus die Förderung des Kulturprozesses befürwortet, da steht doch eine müde, greisenhafte Beurteilung im Hintergrund, die auf das Ende sich richtet, auf die Untätigkeit. Aber diese Stimmung einer müde gewordenen Hyperkultur, welche das Leben negiert, ist völlig einseitig. Ihr steht eine optimistische Stimmung gegenüber, wie sie z. B. David Strauss vertritt, der von Dankbarkeit gegen das Universum erfüllt ist. Ihr tritt eine tatkräftige Stimmung entgegen, die auf dem

Gesetz des Seelenlebens ruht, daß in der Produktivität Seligkeit ist, und im passiven Genießen und untätigen Sichhingeben an Gefühle die Quelle der Unzufriedenheit liegt. Denn die geistige Natur des Menschen ist auf produktive freie Tätigkeit gerichtet. Da erst kommt die von HARTMANN geforderte Autonomie zu ihrem Recht. Man denkt zwar oft, diese Freiheit sei der Religion gefährlich, Religion entstehe nur da, wo irgendwie Erlösung in Betracht komme, sie sei eo ipso Erlösungsreligion, wie DREWS meint, und zwar suche man in der Religion Erlösung vom Übel, die pessimistische Stimmung sei die Grundlage aller Religion. Allein diese Meinung übersieht ganz und gar, daß es auch eine tatkräftige Religiosität gibt. CALVIN wußte sich erwählt, Gottes Willen zu tun, und FICHTE sieht in der Religion die Erkenntnis, daß Gott in uns lebe und tätig sei und sein Werk in uns treibe, aber eben deshalb zugleich ein Erfülltsein von der eigenen Aufgabe, von Liebe zu ihr, da jeder an seinem Teil die sittliche Weltordnung realisieren soll. Wie will man beweisen, daß die Stimmung des Pessimisten die einzig berechtigte sei? Die Tätigkeit scheint unserer Natur weit mehr zu entsprechen als das Haften an eudämonistisch gerichteten Verstimmungen über die gegebene Welt.

Wenn sich der Pessimismus auf eine chronische Verstimmung zurückführen läßt, so kann man von seiten der Ethik darauf hinweisen, daß es Aufgabe sei, dieser Stimmung Herr zu werden, nicht aber aus der Verstimmung heraus Theorien zu spinnen, um sich in ihr zu befestigen. Dazu besteht um so mehr ein Recht als die pessimistische Verstimmung mit sich selbst in Widerspruch kommt. Der Pessimismus kann nicht konsequent sein, weil er um pessimistisch zu urteilen, immer einen Wertmaßstab anlegen, das Bewußtsein von diesem also als etwas Gutes und Berechtigtes ansehen muß; dieser Wertmaßstab muß auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, wenn der Pessimismus nicht bloß zufälligen Charakter tragen soll. Hieraus erklärt sich auch der Hochmut des die Welt verurteilenden Pessimisten; in ästhetischer Weise genießt er sich gleichsam selbst, indem er sich über die Welt zu

Gericht setzt. Wenn nun dieser Maßstab an die Welt angelegt wird, ist sie schlecht; aber dieser Maßstab, den der Pessimist anlegt, ist gut; wenn ihm die Welt entspräche, wäre sie gut. Es ist der Maßstab des Glückes, an dem er die Welt mißt. So endet er in dem widerspruchsvollen Satze: zwar ist das Glück das Begehrenswerte und das dieses Ideal aufstellende Subjekt stellt einen wertvollen Maßstab auf; aber da das Glück nicht zu erreichen ist, wie die schlechte — an diesem Maßstab gemessen schlechte, Welt beweist, so muß man auf Glück verzichten, diesen Wunsch als einen egoistischen beurteilen, und dem Quiescieren alles Wollens zustimmen. Wenn aber der Wunsch nach Glück egoistisch ist, so ist auch dieser Maßstab nicht berechtigt. Dann kann man auch die Welt nach diesem Maßstab nicht verurteilen.

Die pessimistische Weltansicht ruht auf zweierlei Voraussetzungen: einmal nimmt sie an, daß die Welt Unglück im Übermaße enthalte und sucht diesen Satz empirisch zu erhärten. Sodann aber nimmt sie als selbstverständlich an, daß der Maßstab des Glücks der berechtigte Maßstab sei.

Was das Erste angeht, so hat Hartmann die unabänderliche Tatsache der Präponderanz des Unglücks auf empirischem Wege zu erhärten versucht. Allein es ist unmöglich, diesen Beweis empirisch zu geben. Denn die Beurteilung hat einen subjektiven Charakter und geschieht von einer Stimmung aus, die keineswegs allgemein ist, die also auch nicht die Basis für die Beurteilung der Welt und eine dementsprechende metaphysische Konstruktion geben kann. Zwar haben auch andere Denker z. B. Kant gelegentlich gesagt, daß, wenn die Absicht der Natur auf Glück gerichtet wäre, die Natur sehr unverständig verfahren wäre, den Menschen mit Verstand zu begaben, da er instinktiv sein Glück, das ihm Zuträgliche, besser finden würde. Aber Kant hat daraus geschlossen, daß die Natur eben nicht als letztes Ziel die Hervorbringung von Glück bei dem Menschen wollen könne. Es wird aber sehr schwer sein, empirisch zu beweisen, daß das Leiden in der Welt überwiege. Wie will man wissen, ob die Lust- oder Unlustgefühle überwiegen? Diese Gefühle gehören den

einzelnen Subjekten zu. Man kann hier empirisch zu keinem Ende kommen.

So müßte man, um den Satz von dem allgemeinen Leid aufrecht zu erhalten, die Notwendigkeit desselben nachweisen. Man muß dann von der Tatsächlichkeit zu dem Nachweis der psychologischen oder metaphysischen Notwendigkeit des Leids kommen. Das hat man nun auch versucht, indem man psychologisch zu beweisen unternahm, daß die Quelle alles Bewußtseins das Gefühl einer Hemmung sei, das eo ipso sich als ein Gefühl der Unlust erweise. In diesem Satze ist aber zweierlei vorausgesetzt, einmal daß aller Inhalt des Bewußtseins unter den Gesichtspunkt der Lust und Unlust falle, daß es also einen objektiven Inhalt des Bewußtseins nicht gebe. Allein es gibt einen solchen im Erkennen, der gegen Lust- und Unlustgefühl gleichgültig ist. Wenn man dies aber in Abrede stellen wollte, so würde sich doch zweitens fragen, ob dieser objektive Bewußtseinsgehalt immer nur von Unlustgefühlen, nicht auch von Lustgefühlen begleitet sei. Dazu kommt aber, daß alle Zustände produktiver Tätigkeit weit eher mit Lust als mit Unlust verbunden sind. Man könnte ja behaupten, jede produktive Tätigkeit sei nur als die Reaktion auf eine mit Unlust verbundene Hemmung aufzufassen, und so ihre Quelle wieder in der negativen Tendenz der Befreiung von Unlust finden. Allein diese Betrachtungsweise ist so einseitig, wie die Behauptung, daß jede objektive Erkenntnis schließlich nur der Vermehrung von Unlust diene. Von einer psychologischen Notwendigkeit des Überwiegens der Unlust kann also wohl kaum die Rede sein.

Wollte man aber auf das allgemeine Gesetz hinweisen, daß alles Leben in Leiden und Tod endet, so ist zwar das letztere von dem Naturleben nicht zu leugnen. Aber auch solche, die von der selbständigen Bedeutung des Geistes absehend naturalistisch denken, sind der Meinung, man müsse der Natur dankbar sein für die unendliche Fülle von Leben, das sie ausschütte; das Leben sei unverwüstlich; auch aus dem Tode sprieße neues Leben, was schon die Naturreligionen in schönen Mythen sich zum Bewußtsein

bringen, die den Sieg des Lebens über den Tod feiern. In der Tat stellt das Naturleben für sich einen Kreislauf dar und läßt sich von beiden Seiten betrachten, entweder vom Anfang aus oder vom Ende. Sieht man darauf, daß alles Veraltete immer wieder von Neuem abgelöst wird, so wird man optimistisch denken; sieht man darauf, daß alles neu Hervorgebrachte veraltet, so wird man zum Pessimismus geneigt sein. Wenn aber die Lebensquelle unerschöpflich ist, so hat der vollends keinen Grund zum Pessimismus, der sich gewöhnt hat, nicht alles nur von seinem engen vergänglichen Interessenstandpunkte aus zu betrachten.

Aber der Pessimismus stützt sich weiter auf die unabänderliche Tatsache des Irrationalen in der Welt. Nicht das Rationale, sondern das Irrationale behaupte den Sieg und nötige zu einer pessimistisch bestimmten metaphysischen Weltanschauung. Hier kommt es ja freilich darauf an, was man rational und was man irrational nennt. Hier ist ein Maßstab vorausgesetzt, der rational ist und an dem gemessen die Welt irrational sein soll. Dieser Maßstab kann das Glück sein. Allein selbst angenommen, dieser Maßstab wäre berechtigt, muß er denn nur dazu da sein, an demselben die gegebene Welt zu verurteilen? Man könnte eher behaupten, daß dieser Maßstab dazu den Antrieb enthalte, eben nicht empiristisch bei dem gegebenen unvollkommenen Zustand der Welt stehen zu bleiben, sondern zu fragen, ob die Welt nicht besser werden kann, ob sie nicht durch unsere Tätigkeit dem Ideal immer mehr angenähert werden kann. Hartmann hat in der Tat diesen Einwand bedacht, seine Entwicklungstheorie beruht auf demselben. Aber er sucht zu zeigen, daß jeder Versuch, die vorhandene Unglückslage zu bessern, zu immer neuen Enttäuschungen führe. Da sich das aber für die Zukunft empirisch nicht nachweisen läßt, so wäre zu zeigen, daß der Wille an sich nicht zu befriedigen sei, was nur auf metaphysischem Wege geschehen könnte; und auch das hat der Pessimismus versucht.

Er führt das Streben nach Glück auf den Willen zum Leben zurück, der an sich irrational sei. Der Wille des Pessimismus ist ein blinder Naturdrang, der sich ad absurdum führt, indem

sich zeigt, daß er nicht befriedigt werden kann. Wenn der Wille will, muß er etwas wollen; dieses ist aber immer ein Bestimmtes, ein Endliches. Mit dem Endlichen begnügt sich aber der Wille nicht; er geht über jedes gegebene hinaus, und doch kann er nur Endliches wollen; solange er will, ist er also nie befriedigt. Er hat einen unendlichen nie zu befriedigenden Drang, und das ist das Irrationale an ihm; er muß quiesciert werden. Aber auch das ist im Grunde wieder nicht vernünftig. Denn daß der Wille in der bloßen Potenz bleibe, ist doch niemals gewiß, da er doch immer Wille bleibt, wenn auch potentieller Wille, also auch immer aufs neue wieder wollen kann und keinerlei Garantie besteht, daß das nicht geschieht.

Der Grund, weshalb der Wille mit keinerlei Inhalt seines Willens zufrieden sein soll, liegt darin, das der Wille völlig über die Vernunft präponderiert, weil er als blinder Naturdrang mit unendlichem Begehren vorgestellt wird. Soweit die Vernunft im Pessimismus zur Geltung kommt, ist sie nur da, um dem hungrigen Willen Inhalt zu geben. Dieser Inhalt ist aber an sich wertlos, weil er den Willen nicht befriedigt. Die Ziele, welche die natürliche, endliche Persönlichkeit ins Auge faßt, sind lauter Illusionen. Die in dem Dienst des Willens tätige, also nur eudämonistischen Zwecken dienende Vernunft findet keinen positiven befriedigenden Inhalt. Sie will nur den Willen durch Enttäuschungen quiescieren.

Darin liegt nun zwar eine gewisse Berechtigung, daß er zeigt, die unter dem Willensdrang nach Glück stehende, d. h. die eudämonistisch gerichtete Persönlichkeit könne niemals diesen Drang befriedigen. Aber folgt daraus, daß die Persönlichkeit überhaupt keinen Wert hat? Oder zeigt sich darin nur der Bankerott des eudämonistischen Maßstabes[1]) als des letzten, maßgebenden, die Werte bestimmenden Faktors?

[1]) Wenn man dem Geiste eigenen Inhalt zuschreibt, so kann man von höherer oder niederer Lust oder Unlust reden. Dann wird die sinnliche Unlust unterschieden von der Unlust über den Mangel an Herrschaft der praktischen Vernunft oder des Gottesbewußtseins. Einen solchen Unterschied

Im Pessimismus wird die Vernunft nur zum Mittel für die Befriedigung des Begehrens gemacht, wird ihr kein eigener wertvoller Inhalt zugeschrieben; das zeigt sich in der völligen qualitativen Gleichstellung aller Formen der Unlust, darin, daß die Unlust durch das menschliche Bewußtsein nur intensiver und konzentrierter wird, sich aber sonst in keiner Weise qualitativ von der Unlust der niederen fühlenden Wesen unterscheidet. Die Vernunft aber hat keinerlei andern Gehalt als die Übersicht über die Fülle dieser Unlust. So ist es im Buddhismus, so ist es bei SCHOPENHAUER und seinen Nachfolgern. Bei HARTMANN könnte es anders scheinen, wenn er den konkreten Monismus befürwortet. Allein auch bei ihm ist das nur der Fall, soweit er nicht pessimistisch ist. Dagegen macht auch er im Interesse des Pessimismus einmal geltend, daß die Vernunft nur zu konkretem Inhalt kommt, wenn der Wille sich zum Wollen erhoben hat, also gänzlich in seinem Dienste steht, sodann daß der wesentliche Gehalt der Vernunft nur sei ein Überblick über die immer mehr angehäufte Unlust[1]), endlich daß die Vernunft an sich nichts sei als das Logische, das im Stadium der Quiescenz des Wollens nur die Identität mit sich, also gänzlich inhaltsleer ist. Kurz es bleibt dabei, daß der Pessimismus über den natürlichen Trieb sich nur negativ erheben

---

macht der Pessimismus nicht. HARTMANN behauptet, daß alle Unlust qualitativ gleich sei.

[1]) Dabei macht sich noch eine besondere Unklarkeit bei HARTMANN geltend. Die Unlustgefühle sollen auf den Hemmungen der Individualfunktionen des Willens beruhen. So sollen diese Individualfunktionen des Absoluten Unlust empfinden. Empfindet nun auch das Absolute selbst Unlust? Dann hat es auch selbst Gefühl, ist also nicht unbewußt. Leidet es aber selbst, warum hebt es dann nicht die Welt auf, warum quiesciert es nicht sofort sein Wollen? Hat es selbst aber keine Unlust, so leiden bloß seine Individualfunktionen, dann hat es auch kein Interesse, seine Funktionen aufzuheben, in denen es nicht selbst leidet. Dann müssen diese sich selbst aufheben. Ja es fragt sich, ob dann überhaupt noch ein wirkliches Interesse besteht, das Unbewußte anzunehmen. MAINLÄNDER hat in der Tat in seiner Philosophie der Erlösung das Absolute sterben lassen (das ja im Buddhismus auch nicht existiert). Der große Pan ist tot, seine Teile mögen ihr elendes Dasein vollends beenden.

kann, weil es dem Geist an einem eigenen Gehalt fehlt. Denn er ist zuletzt nichts als eine leere formale Identität und ein formaler potentieller Wille, beides in unbegreiflicher Verbindung mit einer absoluten Substanz. Wenn Hartmann und Drews von der Religion der sittlichen Weltordnung sprechen, so müssen sie entweder der sittlichen Betätigung einen positiven Wert zuschreiben oder es ist ganz überflüssig von einem konkreten Monismus zu reden, da ja alle sittliche Betätigung doch nur die Wertlosigkeit aller Resultate des Handelns an den Tag bringen soll und die gesamte Kultur, Kunst, Wissenschaft und Religion nur zur Negierung des Lebens führt[1]). Wozu alle die Umschweife des Handelns nach einer sittlichen Weltordnung, wenn doch alle Resultate nur zum Aufhören des Handelns führen sollen! Was soll eine Erlösungsreligion, die nicht erlöst, sondern vernichtet! Wie kann man von Gottmenschheit reden, wenn doch der Mensch in dem Selbst, das mit dem Absoluten identisch ist, untergehen soll! Religion, Kunst, Wissen, die gesamte Kultur sollen sich selbst ad absurdum führen, in die gähnende Leere einer Substanz mit zur Potenz gewordenen Attributen. In sich nicht haltbar bildet der Pessimismus den Übergang von einem empiristischen eudämonistischen Optimismus zu einem Idealismus, der für den Geist einen eigenen Inhalt hat; weil er aber den letzteren nicht erreicht, so bleibt er bei der bloßen Negation des natürlichen Willens zum Leben stehen. Wenn Hartmann positive Entwicklungsstadien des Sittlichen, der Kunst, der Religion verfolgt (s. o. S. 61 f.), so beweist er damit, soweit er das tut, daß er im Begriff ist, den Pessimismus zu überwinden.

Nur wenn die Persönlichkeit einen notwendigen Inhalt von unbedingtem Charakter hat, dessen Träger sie ist, kann sie dem Pessimismus mit Erfolg entgegengestellt werden, nur wenn es einen Geist mit eigenem Inhalt gibt, den dieser sich zu eigen macht, wenn er sich von der Natur nicht bloß negativ unter-

[1]) Leopold Ziegler kommt bei seiner Unterscheidung von Zivilisation und Kultur zu demselben Resultate.

scheidet, sondern durch einen eigenen positiven Gehalt, den er in der Natur darstellen kann.

Äls solchen Inhalt des Geistes hat man dem Pessimismus die ethischen Werturteile entgegengehalten und mittels derselben eine Erhebung über die Natur gewinnen wollen, da sie einen positiven selbständigen Gehalt des Geistes enthalten sollen. Man hat gemeint, auf diese allein sich stützen und alle Metaphysik ablehnen zu müssen, weil diese Geist und Natur in die Indifferenz versenke. Es ist auch wahr, daß der Pessimismus das Ethische nicht als einen positiven Selbstzweck auffassen kann. Für Hartmann bleibt das Ethische Durchgangspunkt und Mittel, um den Geist für das Entsagen reif zu machen, und dasselbe ist bei Schopenhauer der Fall. Hartmann bestreitet deshalb den absoluten Charakter des Sittlichen; er meint, das Sittliche müsse zwar auf dem Absoluten basiert werden; aber es selbst trage relativen Charakter. Man könne nur sittlich sein auf Grund des Bewußtseins, daß allen das gleiche absolute Wesen zugrunde liege; aber das Sittliche beruhe zugleich auf dem Verhältnis der Menschen zueinander, behalte also Beziehungscharakter, relativen Charakter. Es verlaufe in endlichen Formen und Beziehungen. Im Grunde stellt Hartmann das Ästhetische höher, insofern es eine Erhebung über die Tragikomödie der Welt darstellt. Kurz, bei ihm geht das Ethische in dem Ästhetischen und Metaphysischen unter, wenn man auf seinen Pessimismus sieht. Denn zuletzt ist doch alles Wollen vom Übel.

Allein es fragt sich, ob man dem Hartmannschen Standpunkt dadurch entgehen kann, daß man bei bloß ethischen Werturteilen stehen bleibt, denen man unbedingten Charakter zuschreibt. Vielmehr wird man gerade dann, wenn man den unbedingten Wert des Ethischen retten will, auch seinen metaphysischen Charakter behaupten müssen. Die Werturteile sind ohnmächtige Ideale, wenn sie keine Realität hinter sich haben, wenn nicht der Geist existiert, der sich mit Vernunftnotwendigkeit ethische Zwecke setzt, die er mit Hilfe der Natur realisieren kann. Dann aber müssen beide, Geist und Natur auf eine letzte Einheit

zurückgeführt werden, die das Handeln des Geistes auf die Natur ermöglicht. Die positive Natur des Geistes kann sich nur dokumentieren, wenn derselbe die ihm eigentümlichen Zwecke mittels der Natur realisieren kann. Daß so erst die ethische Vernunft zu einer vollen Realität werden kann, wenn sie nicht bloß mit einem guten Willen oder gar nur mit Werturteilen sich begnügt, sondern ein wirkliches Handeln, eine Realisierung ihrer Zweckbegriffe zustande bringt, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können; daß die Metaphysik notwendig den absoluten Charakter des Sittlichen schädigt, kann so wenig erhärtet werden, daß vielmehr erst eine Metaphysik des Geistes den realen Charakter des Sittlichen garantieren kann. Daß das Sittliche aber an sich nur relativ sei, diese Behauptung widerspricht dem Bewußtsein von der Unbedingtheit des Sittlichen[1]).

Diejenigen, welche die Metaphysik vermeiden wollten, haben gemeint, man könne nur auf historischem Wege den Pessimismus überwinden, wogegen sich aber besonders Drews nicht mit Unrecht wendet. Hier wird die historische Persönlichkeit Christi in den Mittelpunkt der Diskussion gestellt.

Durch sein Leben, seine Lehre, sein Leiden, seine Verklärung habe er bewiesen, daß eine auf den Reichgotteswillen gerichtete Persönlichkeit des Pessimismus Herr geworden sei. Der Pessimismus habe vor der Persönlichkeit keinen Respekt, weil er ein unpersönliches Wesen, das Unbewußte, an die Spitze stelle. In einer historischen Persönlichkeit aber, in der man den Sieg über alle Hemmnisse anschauen könne, sei erst die Garantie der Überwindung des Pessimismus gegeben. Dieser in der Theologie so stark betonten Ansicht, die sich auf die Offenbarung in Christus stützt, um den Pessimismus zu überwinden, kann man entgegenhalten, daß der Buddhismus gerade so in der Popularreligion einen Persönlichkeitskultus kennt in der göttlichen Verehrung von Buddha als dem Führer und Helfer auf dem Wege nach Nirwana. Es wird auch keineswegs bloß auf einen historischen Glauben oder

[1]) Vgl. hierüber mein „menschliches Handeln". S. 221 f.

auf unkontrollierbare Erlebnisse, deren Wahrheitsgehalt an sich nicht erkannt werden kann, die Überwindung des Pessimismus zurückgeführt werden können.

Bei der Betonung der Geschichte bleibt die Frage zu beantworten, ob eine historische Persönlichkeit als historische wirklich voll erkennbar sei, und wenn diese Frage selbst bejaht werden könnte, so würde es noch darauf ankommen, zu beurteilen, ob das Ideal dieser Persönlichkeit ein an sich berechtigtes sei. Diese Frage kann man gar nicht historisch beurteilen. Es kommt vielmehr darauf an zu zeigen, daß das Ideal dieser Persönlichkeit, das sie realisiert hat, vor der Vernunfterkenntnis haltbar sei. Man muß also dem Pessimismus gegenüber zeigen, daß der Geist positiven Gehalt hat und daß die Natur nicht ein notwendiger Hemmschuh für die Realisierung dieses Gehaltes ist, sondern Mittel sein kann, ihn zur Darstellung zu bringen. Es muß kurz gesagt Allgemeingültiges festgestellt werden, das nicht bloß gilt, weil eine historische Person es vertreten hat, sondern das in der menschlichen Natur selbst begründet ist. Die Vernunft ist nicht inhaltleer, sie hat Ideen, die von dem Willen angeeignet und mittels der Natur realisiert werden sollen. Das Erfülltsein der Person mit göttlichem Geiste, das Ergreifen der eigenen Aufgabe als einer gottgewollten, entspricht der Aktivität der menschlichen Natur, die keineswegs bloß in passivem Genießen enden will oder gar in einem „Frieden", der alles Leben verschluckt und ein bloßer Kirchhofsfriede ist.

Wenn man sich nur an die Autorität einer historischen Persönlichkeit hielte, so würde man auf einem heteronomen Standpunkt stehen und es ist ganz berechtigt, wenn Hartmann und Drews diesem historischen Empirismus gegenüber darauf hinweisen, daß die Heteronomie nicht der Vernunft des Menschen entspreche. Die Religion will Gott in der Gegenwart haben und kann sich nicht mit einer mit den Mitteln historischer Forschung erst festzustellenden Vergangenheit begnügen. Ein Standpunkt, der nicht eigene Erfahrung, eigene Gewißheit, eigene Einsicht in den Wahrheitsgehalt der Frömmigkeit fordert, der in Heteronomie

stecken bleibt, ist unhaltbar. Aber es ist sehr fraglich, ob der Pessimismus wirklich eine solche Autonomie erreicht. Wenn er das Ideal der Gottmenschheit anerkennt und fordert, daß jeder sie approximativ erreiche, so ist diese hier doch nicht haltbar, weil der pessimistische Gott die Menschheit verschlingt, oder diese in den quiescierten Attributen der göttlichen Substanz verduftet. Was ist eine Autonomie, die als das wahre Selbst nur die absolute Substanz mit ihren quiescierten Attributen anerkennt und die Selbstbestimmung nur dazu benutzt, sich nicht mehr zu bestimmen? Wo bleibt die Autonomie, wenn das Subjekt an der allgemeinen Erlösung arbeiten soll, aber in bezug auf den Erfolg gänzlich von der Willkür des grundlos wollenden Willens abhängt? Von Autosoterie kann da noch weniger die Rede sein. Autonomie ist nur dann möglich, wenn die Vernunft wirklich selbst ein positives Ideal bildet und die Notwendigkeit desselben einsieht. Dieses Ideal aber ist nicht die Glückseligkeit als selbstständiges Ziel, sondern die Selbsttätigkeit, die der Autonomie entspricht, die auf der Inspiration des göttlichen Geistes ruht, der dem eigenen Geiste nicht fremd ist. Dieses Ideal ist die ethische Gottmenschheit.

Man hat von pessimistischer Seite darauf hingewiesen, daß ein theistisch bestimmter Gott als persönlicher dem Menschen nicht innewohnen könne, daß hier nur ein heteronomes Bewußtsein erreicht werde, daß Gott im Theismus endlich vorgestellt werde, daß der theistische Gottesbegriff anthropomorph sei und Gott in die Endlichkeit herabziehe. Es wird auch gar nicht bestritten werden können, daß keineswegs nur der mittelalterliche Theismus zur Heteronomie geführt habe. Auch der Protestantismus ist bis jetzt über ein Schwanken nicht hinausgekommen, da er einerseits auf das Stärkste die Einwohnung Gottes, das testimonium spiritus sancti und die von aller kirchlichen Versicherung und äußeren Auktorität unabhängige Heilsgewißheit, Einheit mit Gott betont, andererseits aber doch Gottes Willen so erhaben über unser Bewußtsein vorstellt, daß man von diesem Willen durch Offenbarung Kenntnis haben muß, um zu wissen, was man zu tun und zu

glauben hat, wodurch die Autonomie, die auf der Einwohnung des göttlichen Geistes ruht, wieder beseitigt ist. Allein so richtig diese Kritik der Pessimisten ist, so wahr es ist, daß sich das Bewußtsein nicht auf die Dauer mit einer solchen schwankenden Stellung begnügen kann, so wenig ist die pessimistische Auffassung des absoluten Wesens von Anthropormophismen frei, wenn sie von einem leidenden Absoluten, einem willkürlich wollenden Willen redet, den die Vernunft wie ein wild gewordenes Ungetüm wieder besänftigen muß. Auch ist die Autonomie schwerlich gewahrt, wenn das Subjekt sich zwar als Organ des Absoluten weiß, aber von der Willkür desselben in seiner Tätigkeit bedingt ist. Dagegen hilft es auch nichts, wenn andererseits das Subjekt sich sagt, es könne an seinem Teile Gott erlösen, indem es dazu beitrage, daß er seinen Willen quiesciere. Denn da der Weltwille unbestimmt lange trotz alles Elends sich fortsetzt, so scheint er auf die Erlösung durch das Einzelsubjekt kein Gewicht zu legen. Wenn Hartmann meint, daß das religiöse Leben erst widerspruchslos sich realisieren lasse, wenn man Gott unbewußt denke, so ist das bei ihm völlig verständlich, weil das Bewußtsein auf Hemmungen des Willens beruhen soll, also endlich ist. Wenn man aber das Bewußtsein nicht als Produkt von Hemmungen, als das Stutzen des Willens über seine Hemmungen ansieht, sondern als eine spontane Größe, so ist es gar nicht notwendig das absolute Wesen unbewußt vorzustellen, da die Spontaneität nichts Gottes Unwürdiges ist. Das erste muß Gottes innere Harmonie sein; er erfaßt sich als die Einheit seiner Potenzen, er ist nicht bloß Substanz mit Attributen, ohne diese Attribute zu vereinigen, nicht bloß Substanz mit potenziellen Attributen, sondern substanziellkausale Einheit seiner Potenzen, vernünftig wollende Substanz, substanzieller vernünftiger Wille, aktive Substanz. Es ist nun gar nicht einzusehen, warum Gott nicht endlichen Geistern soll immanent sein können, wenn er nicht unbewußt ist. Er weiß sich den Geistern immanent, über jeden übergreifend, alle zur Einheit zusammenhaltend, jede Seele durch seine Tätigkeit zur Selbsttätigkeit belebend, sie durch seine Vernunft vernünftig be-

stimmend; Theonomie und Autonomie schließen sich hier nicht aus, weil dem menschlichen Bewußtsein das göttliche Leben wesentlich immanent ist. Das endliche Wesen weiß sich als freitätiges Organ der Gottheit, als vernünftig wollend, als Zwecke setzend und realisierend, den göttlichen Bewußtseinsinhalt in der Welt entfaltend und offenbarend[1]). Ein Theismus, der keine Immanenz Gottes in den Seelen kennt, ist freilich in Widerspruch mit der menschlichen Natur. Aber die Immanenz eines unvernünftigen Willens in der Seele ist gewiß nichts Göttliches oder Gottes Würdiges, und doch: was ist nach HARTMANNS Ansicht die Seele anderes als eine Individualfunktion des absoluten Willens, dessen Wollen im Grunde unvernünftig ist! Eine solche Seele muß sich aufgeben als Individualfunktion, sobald sie diese Unvernunft einsieht. Von konkretem Monismus kann da nicht mehr die Rede sein. Hingegen wird die Religion schwerlich je eine mystische Vereinigung mit dem in der Seele wirkenden Gott, der sie zu Taten bestimmt, entbehren können und das menschliche Denken kann nur bei einem vollkommenen Wesen sich beruhigen, das als die Quelle des Lebens und Tuns selbsttätiger Geister erkannt wird, die die Fülle der Gottheit in endlichen Formen offenbaren. Für HARTMANNS Denken ist unendlich und endlich ein Widerspruch, daher soll das Endliche aufhören. Man kann aber fragen, ob ein unendlicher absoluter Inhalt sich nicht in der unendlichen Reihe in der Welt offenbaren könne.

Das Vernünftige in der Welt kann nicht bloß Durchgangspunkt, Mittel zum Quiescieren des Willens, zur Aufhebung alles Konkreten in leere Identität sein. Das Irrationale vielmehr kann nur Durchgangspunkt für die Durchsetzung des positiv Rationalen sein. Der Wille muß einen rationalen Inhalt wollen, vernünftiger Wille sein. Die gottmenschlich bestimmten Persönlichkeiten können rationalen Inhalt immer mehr verwirklichen und finden in dieser Betätigung ihre Befriedigung. So ist die Weit der Schauplatz

[1]) Vgl. hierüber meine eingehenden Erörterungen in: Religionsphilosophie S. 175 f., 228 f., 357—369, philosophische Enzyklopädie S. 295 f., 318 f.

einer frischen Tätigkeit, der Schauplatz des Werdens und ein „Werdender wird immer dankbar sein". Aber nur, wenn das Werden durch das Sein garantiert ist, kann man hoffen, daß es fortschreitet. Nicht eine ruhende weltlose Substanz ist das Letzte, sondern ein absolutes Wesen, das in sich vollkommen zugleich in der Welt seinen Reichtum entfaltet und durch die von ihm beseelte Tätigkeit der Geister seinen Gehalt in endlichen Formen fortschreitend zur Darstellung bringt. Warum soll das frei produktive Wollen Gottes, warum soll sein vernünftiges Schaffen für ihn eine Quelle des Unglücks sein? Wenn man zwischen Tatkraft und Quiescenz zu wählen hat, wer, der nicht selbst müde ist, würde sich für die Quiescenz entscheiden?

Wenn man nun auf das Weltelend verweist — das Leiden in der Natur, das Leiden in der Menschenwelt — das man weder durch einen Gott der Liebe noch durch einen strafenden Gott erklären könne, so ist die nächste Antwort nur die: Wir sind bestimmt, das Elend als Antrieb zur Betätigung zu beurteilen, um immer vollkommenere Zustände herbeizuführen. Die Natur ist überall der Erkenntnis und der Bearbeitung zugänglich und birgt eine unendliche Fülle von Schätzen, die für geistige Zwecke verwendbar sind. Mag unsre Erde immerhin ein Glied in einer großen Kette sein und ihre Bewohner einer bestimmten Entwickelungsstufe angehören, sie ist nicht in erster Linie der Schauplatz des Leidens, sondern der Tätigkeit. Die innere Konzentration, die mit dem gottgeeinten Bewußtsein verbundene Tatkraft ist das Erste. Das Unerforschliche still verehren ist immer noch besser als sich in Geheimnisse einzudrängen, die völlig zu lösen uns vielleicht versagt ist. Das aber wissen wir, was wir zu tun haben, und hierin kann man HARTMANN, besonders vielen seiner Ausführungen in der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins zustimmen, in denen er den Pessimismus überschritten hat. Nur wird man nicht das lähmende Bewußtsein mit sich schleppen, daß man handelt, um die Nichtigkeit aller Bemühungen an den Tag zu bringen, sondern daß man handelt mit dem Bewußtsein Gottes Werk zu treiben, der nicht ein potentialer, sondern ein in der

Aktivität seliger Gott ist. Die folgenden Worte Goethes, die bei seiner Leichenfeier gesungen wurden, geben diesen Gedanken einen vollkommenen Ausdruck:

Laßt fahren hin das Allzuflüchtige,
Ihr sucht bei ihm vergebens Rat.
In dem Vergangnen lebt das Tüchtige,
Verewigt sich zu schöner Tat.

Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg' auf Folge neue Kraft,
Denn die Gesinnung die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.

So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland.
Denn das Beständige der irdischen Tage
Verleiht uns ewigen Bestand.

Es bleibt dabei, die pessimistischen Religionen stellen den Übergang von dem bloß natürlichen zu dem geistigen Standpunkt dar, ohne schon für den Geist einen genügenden Inhalt zu finden. Die Religionen haben vielfach zu tun mit dem sterbenden und siegenden Gott. Aber in den Naturreligionen siegt der Gott positiv über das Leiden, im Christentum ist es der Gottmensch, der durch Leiden zu positiver Vollendung kommt, wie schon die griechische Religion solche Verklärung leidender Heroen kannte. Im Christentum ist nicht die Gottmenschheit da, um schließlich die Menschheit in der Gottheit untergehen zu lassen. Die Kirche hat stets die Menschheit Christi ebenso festhalten wollen wie die göttliche Seite und wollte keine Verflüchtigung der menschlichen Seite — sondern durch den innewohnenden Gott soll die Menschheit positiv vollendet, nicht vernichtet werden. Nur der Brahmanismus und Buddhismus kennen den Untergang des Endlichen. Auch im Gebiet der Religion sind weder die Naturreligionen pessimistisch — der gestorbene Gott lebt wieder auf — noch sind die Geistesreligionen pessimistisch, die göttlichen Inhalt der Vernunft oder des menschlichen Bewußtseins kennen, sondern nur die Religionen, die sich über die Natur erheben, ohne einen positiv wertvollen selbständigen Inhalt des Geistes zu gewinnen.

Und wie die pessimistische Religion den Übergang von der Naturreligion zur Geistesreligion zeigt, so macht die pessimistische Philosophie ebenfalls diesen Übergang durch eine rein negative Erhebung über die Natur. Das Bewußtsein ist nur das Hirnprodukt, in dem sich die Naturvorgänge abspiegeln. Der Vernunftinhalt ist bloß eine Übersicht über die Naturvorgänge. Aber der Geist ist mit diesem bloß natürlichen Inhalt nicht zufrieden, der Vernunftzweck ist deshalb nur negativ: Hervorbringung möglichster Unlust, um den Wllen zum Leben zu quiescieren. Zu einem positiven wertvollen Inhalt des Geistes bringt es die pessimistische Philosophie nicht. Auch sie bildet den Übergang von den naturalistischen Standpunkten zu einer selbständigen Geistesphilosophie durch negative Erhebung des Geistes über die Natur.

Wenn der Pessimismus dabei bleibt, den Willen zum Leben zu verneinen, so ist in der letzten Zeit ein Versuch, den Willen zum Leben zu bejahen, gemacht worden, der großes Aufsehen erregt hat. Diesen zu prüfen ist umsomehr der Mühe wert, als derselbe, selbst von dem Pessimismus ausgehend, aufs engste mit wesentlichen Zeitströmungen, mit der Romantik wie mit dem Darwinismus und der physiologischen Psychologie verbunden ist und zugleich historisch an die Antike, Theognis, Heraklit, die Sophisten, sowie an die Renaissance anknüpft. Dieser Versuch ist von Friedrich Nietzsche gemacht worden.

II. Nietzsche und die Romantik.

Wenn man Nietzsche verstehen will und besonders das Aufsehen, das er eine zeitlang gemacht hat, begreifen will, so muß man sich den Boden vergegenwärtigen, auf dem er steht. Dieser Boden ist eine durch allerhand Einflüsse anderer Art modifizierte Romantik. Daher werden wir zunächst den Geist der Romantik uns vergegenwärtigen müssen und dann die Modifikationen, die sie durch die geistige Entwickelung des vorigen Jahrhunderts erfahren hat. Denn Nietzsche polemisiert in mancher Hinsicht gegen die Romantik, was natürlich nicht beweist, daß er nicht doch auf ihrem Boden steht, wenn er auch andere Geistesströmungen auf sich hat wirken lassen.

1. Die Voraussetzungen für Nietzsches Philosophieren.

Die Romantik ist in der Gegenwart sehr beliebt. Die alten Romantiker werden wieder lebendig. Man hat ihnen die eingehendsten Studien[1]) gewidmet. Die Briefe der Romantiker wer-

[1]) Die Werke von Haym, die romantische Schule, Dilthey, Schleiermachers Leben enthalten Ausführliches über die Romantik, ebenso Diltheys Schrift: „Erlebnisse und Dichtung", einen Essay über Novalis und Hölderlin. Nielsen, aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, zeigt den Zusammenhang der Romantik mit dem Ultramontanismus. Heilborn, Novalis, der Romantiker. Huch, Blütezeit der Romantik. Joel brachte Schopenhauer und auch Nietzsche mit der Romantik in engste Verbindung. Romantikerbriefe von Gundelfinger herausgegeben.

den neu herausgegeben. Sie lebt teilweise wieder auf in modernen Dichtungen, sie zeigt sich in dem subjektivistischen Charakter der modernen bildenden Künste, in dem Impressionismus, sie zeigt sich in dem Rückgang auf subjektive Erlebnisse, auf Gefühle und Stimmungen in der Theologie und in der Philosophie, besonders in dem Einfluß, den Nietzsche und Schopenhauer haben, aber auch in der psychologischen Richtung überhaupt, soweit dieselbe die psychologischen Erlebnisse zum Fundament aller Geistesphilosophie machen will und einer scharfen Analyse der Begriffe, zugunsten einer bloß empirisch psychologischen Analyse aus dem Wege geht. Man betont die Persönlichkeit und ihre Erlebnisse, wendet sich gegen den Intellektualismus und die Bedeutung objektiver Ideen und metaphysischer Wahrheiten, und geht selbst in der Geschichte weit mehr dem Gebiete des Persönlichen nach, indem man sich ganz besonders für die individuellen Modifikationen, die die Person durchgemacht hat, interessiert, ohne die objektiven geschichtlichen Zusammenhänge und die leitenden Ideen genügend zu berücksichtigen.

In Deutschland hat sich die Romantik auf ästhetischem Gebiete dem Klassizismus gegenüber entwickelt, sie hat dem objektiv Begrenzten gegenüber den subjektiven Unendlichkeitsdrang entfesselt. Goethe war seines faustischen Dranges, sich selbst zur Welt zu erweitern, Alles in Gefühl aufsulösen durch seine objektiv gerichtete Weltanschauung, durch seinen Sinn für Maß Herr geworden. Schiller hatte die Welt der Geschichte durch eine ethische Weltanschauung belebt, er hatte ebenfalls als sein Ideal die Harmonie des Geistigen und Sinnlichen erfaßt und in seinen poetischen Werken zum Ausdruck gebracht. Ihm stand das Sittengesetz oben an. Diesem auf objektive Schranken gerichteten Klassizismus trat die Romantik mit ihrem unbestimmten, unbegrenzten Subjektivismus entgegen, eine Erscheinung, die sich öfter in der Gechichte wiederholt hat, z. B. in der Geschichte der griechischen Kunst, wo auf die Kunst des Phidias eine viel stärker subjektiv bewegte Kunst folgte. Aber die Romantik machte auch in der Philosophie dasselbe geltend. Zwar hatte Kant auf seine

Weise dem Subjektivismus stark Vorschub geleistet, nicht nur in der theoretischen Philosophie, sondern auch mit der Autonomie der praktischen Vernunft. Aber seine Kritik war nüchtern und hatte Gefühl und Phantasie ganz zurückgestellt, namentlich sofern sie das individuelle Leben vertreten. Er hatte die allgemein gültige praktische Vernunft anerkannt, aber das untere Begehrungsvermögen, die Affekte, die Neigungen wurden zurückgedrängt Kant ist abstrakt, seine Persönlichkeit ist im Grunde nicht die Einzelperson, sondern der mit dem allgemeinen Gesetz einige Wille. Das empirische Subjekt kommt zu kurz. Gegen diese phantasielose Nüchternheit und allgemeingültige Abstraktion, gegen den Dualismus von Geist und Natur, von theoretischer und praktischer Vernunft machte die Romantik Opposition und betonte das individuelle Leben; dem abstrakten moralischen Gesetz, dem ethischen Geist Kants und Schillers stellt sie die ästhetischen Interessen gegenüber; sie geht gegenüber dem Reflektierten auf das Unmittelbare, das natürliche Genie, den natürlichen genialen Instinkt zurück. Kurz, sie betont Phantasie und Gefühl gegenüber dem Willen, dem nüchternen Verstande, sie betont das Genie und die Unendlichkeit, Schrankenlosigkeit des Subjekts; gegenüber dem klassischen Maß kennt sie kein Maß und keine Grenze.

Die Romantiker sind durchaus subjektiv gerichtet, wie Kant; aber sie wollen nicht den Willen, vollends nicht den durch das allgemeine Gesetz bestimmten Willen in den Mittelpunkt stellen. Sie wollen selbst erleben, fühlen, mit der Phantasie die Objekte erfassen. Wenn für Kant Gott theoretisch unerkennbar und Postulat der praktischen Vernunft sein sollte, so wollten die Romantiker Gott selbst erleben, ja sich womöglich ihren Gott schaffen. Sie bringen die Unendlichkeit des Menschen zum Bewußtsein, daß er alles erleben, in alles sich finden kann. Sie erweitern in gewissem Sinn den Kantischen Anthropologismus auf das Gefühl und die Phantasie und wenn Kant der theoretischen Vernunft nur ein Erkennen der Natur als Erscheinung übrig ließ und das Gesetz zum Mittelpunkt seiner nüchternen einschränkenden Moral machte, so suchten sie diese Schranken zu durchbrechen. Das Subjekt sollte die Natur

erleben und die Geschichte erleben im Gefühl und in der Phantasie. Daß damit freilich noch kein objektives Verständnis verbürgt ist, das zeigt der eigene Standpunkt der Romantik, wenn sie in ihrem Unendlichkeitsdrang immer wieder über alles Gegebene hinaus will, was sich am stärksten in der Ironie ausspricht. Es ist auch ganz begreiflich, daß ihr teilweise der Protestantismus zu begrifflich, zu nüchtern, zu rational, zu reflektiert ist, zu wenig Spielraum der Phantasie läßt, daß ihr die größere Naivität der katholischen Völker, das ästhetische Element des Katholizismus anziehender erscheint.

Die Romantik charakterisiert sich durch die Betonung des subjektiven Faktors; nicht das Erkennen, nicht die objektive Wahrheit steht hier im Vordergrund, sondern das Subjekt, das sich unendlich weiß, sich in seiner Unendlichkeit fühlen will, das alles Objektive in sich einsaugt und in allem Objektiven sich, sein Gefühl, seine Stimmung sieht. Die Erkenntnis wird hier Erlebnis, wird Mittel des Gefühls; man will das Objekt gleichsam selbst empfinden, sich in dasselbe hineinfühlen; aber man bleibt nicht bei dem einzelnen Objekt; das Gefühl ist nie befriedigt; sobald es etwas ergriffen, erlebt hat, strebt es weiter. So lebt die Romantik in der Sehnsucht nach Fernem, in der Liebe, die nie befriedigt ist (Schlegels Lucinde), die deshalb auch wieder in Haß umschlagen kann, wie die Lust in Schmerz. So sucht man die Sehnsucht zu befriedigen durch den Rückgang in die Geschichte, so werden die geschichtlichen Objekte durch das Gefühl und die Phantasie verklärt, so wird das Griechentum, dann das Mittelalter neu durchlebt; die Phantasie schaut in die Vergangenheit ihre eigenen Ideale hinein. So wird die mittelalterliche Kirche verherrlicht, und die französische Romantik, nicht selten auch die deutsche wird ultramontan. So geht sie auch auf das Altgermanische zurück, erfreut sich an Ossian, an altdeutscher Dichtung. Aber man hängt an dem Unbestimmten, an der mondbeglänzten Zaubermacht, an der blauen Blume, an Zaubergärten und Märchen. In dem Unendlichkeitsdrang begnügt man sich nicht mit Europa, man will eine Weltliteratur. Man begeistert sich an orientalischer

Mystik, an den Märchen Indiens, wie man das Gefühl persönlich befriedigen will in Freundschaft und Liebe. Aber die ältere Romantik ist weich, sie hat einen weiblichen Zug, und wenn auch das Grausame einmal hervortritt, so überwiegt doch das Sentimentale, das Weiche. Darum ist ihr auch der Protestantismus nicht angenehm, der mehr männlich ist, der nicht Phantasieobjekte, sondern Wirklichkeit will, nicht subjektive Erlebnisse, sondern Wahrheit, der nicht umsonst sich mit dem starren Panzer objektiver Lehre umgab, die unbedingt wahr sein sollte, der nicht Ästethik, sondern Ethik in den Mittelpunkt stellt.

Die Romantik ist ohne Maß, man empfindet überall nur sich und ist doch nie befriedigt. Die Natur, die Geschichte wird schließlich zum Symbol für Gefühle, Stimmungen, Phantasien. Es wird alles nebelhaft, symbolisch. Man nimmt nicht die Wirklichkeit so wie sie ist, sondern die Wirklichkeit bedeutet etwas anderes, sie genügt nicht für sich; sie ist nur wertvoll als Symbol für das Subjekt selbst. So gerät alles ins Schwanken. Man bleibt bei nichts; man kann auch wieder das Gegenteil empfinden; denn das Subjekt hat Unendlichkeit, man kann im Schmerz Lust, in der Lust Schmerz empfinden. Das unendliche Subjekt ist nicht gebunden, es will jeder Bestimmtheit gegenüber frei sein. Schließlich entsteht so der Standpunkt der Ironie, den Fr. Schlegel ausgebildet hat. Sokrates soll der große Ironiker sein, der jeden Standpunkt angreift. Das Ich schwebt über allem. Das Tragische kann in Komödie übergehen, und so wird zwar stark aber nicht dauerhaft und tief empfunden. Darum trotz alles Freundschaftsbedürfnisses nur mangelhafte Treue. Denn man kann immer wieder über jeden Zustand, über jedes Objekt, über jede Freundschaft sich erheben, weil man selbst beständig wechselt. Es ist der stets offene Sinn für alles, aber auch das stete Verschlingen von allem, das Zerstören, Aufheben, Aufgeben, das Aneignen von allem, aber nur im Interesse des Subjekts, um alles zu genießen und wieder fahren zu lassen. Man bewundert und genießt das Leben, aber man durchkostet auch den Tod, lebt mit Verstorbenen wie Novalis mit seiner verstorbenen Braut. Die Romantik ist voll neuer

Triebe, aber sie ist wie jung, so zugleich alt; sie kann blasiert werden bis zur Ironie, dann klagt sie über Langeweile. Sie sprüht Geistesblitze, ist abrupt, plötzlich, emotional, impulsiv, ohne Nachhaltigkeit; sie ist rastloses Bewegen. Die Romantiker sind teilweise optimistisch, sie wissen das Vergangene, das Zukünftige in verklärtem Lichte zu schauen. Aber je mehr das Unbefriedigtsein hervortritt, der Hunger nach Unendlichkeit, um so mehr neigen sie zum Pessimismus, wie Europa eine pessimistische Dichtung hatte, bevor pessimistische Philosophen wie Schopenhauer auftraten. Optimismus, Pessimismus, Ironie haben alle in der Romantik Platz gefunden, oft bei denselben Menschen, wie z. B. bei Novalis, während andere überwiegend oder ausschließlich pessimistisch gestimmt sind.

Bei alledem ist die Romantik mit ihrer Betonung des Gefühls, der Phantasie, der Unendlichkeit des Individuums, mit ihrem Geniekultus, mehr ästhetisch als ethisch, mehr musikalisch als den objektiven Künsten ergeben, in der Poesie mehr lyrisch als episch und dramatisch. Das Ethische als Ethos, als objektive Macht tritt zurück, die Institutionen der Ehe, des Staates haben für sie wenig Wert; die Kultur ist Musik, Literatur, Poesie. Alles soll in den Ozean der Poesie einmünden, sagt Schelling in seiner romantischen Periode. In der Moral gilt ihnen die individuelle Person alles, und besonders der ästhetische Genius. Das Genie kann sich über die gewöhnliche Moral erheben. Die Unendlichkeit des Subjekts löst die festen Formen der Ethik auf.

In der Religion sind sie Anhänger der Gefühlsreligion, einer unbestimmten Mystik, nicht einer Vernunftreligion. Gott wird erlebt, gefühlt, mit der Phantasie erfaßt; man genießt die Gottheit, aber das unendliche Subjekt wird auch selbst die Gottheit. Novalis hat schöne religiöse Lieder gedichtet. Es finden sich aber bei ihm und vollends bei Schlegel auch Stellen, wo er den Menschen zu Gott werden läßt. Der Mensch soll Gott hervorbringen; dann ist er frei. In der Religon ist alles vereint, Lust und Schmerz, Haß und Liebe nach Schlegel. Sünde, Krankheit dient der Erlösung, Gott opfern und sich für Gott opfern wird eins. „Der Naturgott

ißt uns, gebiert uns, erzeugt uns, läßt sich von uns essen, von uns zeugen, gebären, ist der unendliche Stoff unserer Tätigkeit und unseres Leidens," sagt Novalis.

Bei der Beweglichkeit ihres Gefühls und ihrer Phantasie werden die Romantiker zu Schauspielern; die Maske spielt dann eine Rolle; es fehlt das Feste, der Ernst. Der Mensch soll vielseitig sein, soll zugleich ein mehrerer sein, soll alle Gegensätze durchlaufen, aber nirgends bleiben. Poesie, Wissenschaft, Religion gehen den Romantikern ineinander über, weil sie aus allem nur sich, ihr Gefühl, ihre Stimmung, ihre Unendlichkeit herauslesen und das zeigt sich selbst im Stil. So bekommt die Romantik etwas Schauspielerhaftes; alles ist Symbol eines noch höheren, die Unendlichkeit kann auch in das Gegenteil umschlagen. Das ist die Gefahr des Subjektivismus mit seiner Ungebundenheit, vor der Goethe gewarnt hat: Vergebens werden ungebundene Geister nach der Vollendung reiner Höhe streben. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Aber anregend ist die Romantik. Sie nimmt das Recht in Anspruch alles zu prüfen, freilich nicht mit kritischer Methode; sie ist zu eilig, zu ungeduldig; sie folgt dem Instinkt, dem Genius, sie ist ohne rechte Methode. Wir werden sehen, wie Nietzsche in den meisten geschilderten Zügen mit der Romantik auf einem Boden steht. Nietzsche kennt wie die Romantik kein Maß, ist auf die Persönlichkeit gerichtet, aber nicht die vernünftige, sondern die natürliche, geniale bis zu dem Übermenschen. Seine Grundrichtung ist mehr ästhetisch als ethisch oder theoretisch, er geht überall auf den natürlichen Instinkt zurück, auf Erleben, Sichausleben des Genies. Gegenüber von Kants Phänomenalismus will er die Wirklichkeit erleben und doch auch wie die Romantik über alles wieder hinausgehen, alles aneignen und alles wieder fallen lassen, alles nach subjektivem Wert bestimmen und schließlich den Wert wieder aufgeben, über jeden Standpunkt mit romantischer Unendlichkeit hinausgehen, keinen festhalten. Mit einem tiefen Bedürfnis nach Freunden und doch nie befriedigt durch sie,

immer wieder ein anderer, verherrlicht er das beständige Werden. Er ist musikalisch begeistert wie die Romantik, aber schwankt wieder über den Wert der Musik. Er ist ungeduldig, eilig, veränderlich, vertieft sich in die Antike, aber nur um sich, seine Auffassung in ihr wiederzufinden. Er erhebt sich über Religion in romantischer Subjektivität und will doch wieder einen dionysischen Kult. Auch in seinem Stil ist er romantisch beeinflußt.

Aber die Romantik Nietzsches ist doch bedeutsam von der älteren Romantik unterschieden. Es waren eine Reihe von Faktoren, die dazu beitrugen. Die große idealistische Philosophie[1]) hatte die

[1]) Man hat zwar Fichte, Schelling, Schleiermacher, ja selbst Hegel der Romantik mehr oder weniger zugerechnet. Aber dabei übersieht man, daß ihre Geistesrichtung eine Ablenkung von dem Subjektivismus bedeutet. Fichte ist kein Romantiker, seine Grundrichtung ist nicht ästhetisch, sondern ethisch, er ist Willensmensch; er hat die Mystik und Ethik in der Anweisung zum seligen Leben verbunden. Aber er will eine feste Erkenntnis, er will Vernunft und vernünftige Freiheit. Die freie Erfassung der eigenen sittlichen Aufgabe in intellektueller Anschauung weiß er zu vereinigen mit der Tätigkeit in den objektiven Gemeinschaften; jeder ist Organ der sitllichen Weltordnung; die Freiheit wird ihm nur durch klare Erkenntnis, jeder ist Glied des Staates und der Staat ist Erziehungsstaat. Fichte kennt keine romantisch-ästhetische Willkür. Er erkennt das Objektive an; sein absolutes Ich ist nicht mit dem empirischen Ich identisch, sondern es ist ihm die Vernunft, die nicht gesetzlos ist. Man hat Schelling als Romantiker in Anspruch genommen. Er hat zwar eine Zeit lang den ästhetischen Zug der Romantik; aber er geht doch über sie hinaus, indem er in seiner Identitätslehre das Absolute in seinen verschiedenen Gestalten erfaßt; er hat die Natur als Offenbarung des Absoluten in ihrer Steigerung bis zum Menschen begriffen, er kennt Entwickelung, die Romantik nur Wandelung. Ebenso aber ist er auf die Objektivierung der Ideen in der Kunst gerichtet, auf die organischen Gebilde der Gemeinschaft; in der Geschichte sieht er die Vereinigung von Idee und konkreter Gestalt. Kurz, auch Schelling ist objektiv gerichtet. Wenn er die reale Potenz (den Willen) neben der idealen betont, so benutzt er diese Lehre, um die objektive Evolution des Absoluten so zu verstehen und in seiner späteren Entwickelung seit der Freiheitslehre ist er auch im Begriff von der ästhetischen Auffassung der früheren Periode sich zu der ethischen zu wenden. Hegel, der eine Zeit lang den Romantikern nahe stand, hat das romantische Werden, die unendliche Beweglichkeit der Romantiker in ein System gebracht, ihr phantastisch unbestimmtes Wesen durch logische Zucht gezügelt und ebenfalls von dem subjektiven Faktor zur Objektivität sich gewendet. Die Möglichkeit romantischer Ironie hat er als ein Entwickelungsmoment aufgenommen — aber sie zeigt die leere, schlechte Un-

Romantik zunächst zurückgedrängt, aber nicht beseitigt, und sie setzt sich nun in veränderter Form fort.

Die idealistische Philosophie rief gerade durch ihre Betonung der objektiven Weltanschauung in mannigfacher Weise einen subjektivistischen Gegenschlag hervor, der der Romantik zugute kam, und zwar um so mehr, je mehr diese objektiv gerichtete Philosophie die persönlichen Interessen zurückgestellt hatte, was ganz besonders von dem Hegelschen System gilt. Dazu kam, daß die Tendenz alles im Zusammenhang zu sehen, und systematisch zu betrachten mit dem Fall dieser Systeme durch eine aphoristische Betrachtung ersetzt wurde. Der einseitige Idealismus rief

---

endlichkeit. Er betont die objektive Vernunft, er sucht nach dem vernünftigen Gesetz der Bewegung; den Standpunkt der Subjektivität, der subjektiven Moralität läßt er in die Sittlichkeit übergehen, die in dem Staate realisiert wird; dem Gefühl weist er die Stelle einer Vorstufe für das denkende Erkennen an; er richtet den Blick auf die Weltgeschichte, aber er sucht nach ihrem Entwickelungsgesetz. Ihm sind alle niederen Stufen aufgehoben in der höheren, in der der Kern ihres Inhalts aufbewahrt ist. Hegels System ist durchaus objektiv gerichtet. Die Welt ist ihm die Offenbarung der absoluten Idee, deren Inhalt in dem Geiste zum Bewußtsein kommt. Hegel geht von der romantischen Subjektivität zu der Objektivität des logischen Zusammenhanges des Weltgesetzes. Das Schöne ist für ihn nur eine Vorstufe des Wahren, wie die vorstellungs-phantasiemäßige Form der Religion in philosophische Erkenntnis übergehen soll. Ebenso hat er auch in der Ethik der Subjektivität die objektive Sittlichkeit entgegengestellt. Schleiermacher endlich, der Freund Fr. Schlegels, der Verfasser der Lucindebriefe, hat schon in seinen Monologen ein Ideal der Sittlichkeit aufgestellt, das die romantische Individualität zwar anerkennt, aber zugleich sie in den Dienst des Andern stellt und durch gegenseitige Begrenzung die Individualität zügelt. Ebenso hat er als Schüler Platos die fundamentale Bedeutung der Vernunft hervorgehoben und hat in der Ethik auf Grund des Handelns der Vernunft auf die Natur in universeller und individueller, in organisierender und symbolisierender Form einen großen Organismus von ethischen Gütern ausgebaut. So sehr er in der Religion das Gefühl betont, so ist dieses selbst ihm doch eine Form der Vernunft und er kommt schließlich nach einer noch zum ästhetischen neigenden Religionsauffassung in den „Reden" dazu, die ethische Religion der ästhetischen überzuordnen, die unklare Vermischung von Gott und Mensch durch das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit zu beseitigen. Er bleibt nicht bei dem Subjekt stehen, auch er betrachtet die Vernunft in der Geschichte und hat die Einseitigkeit der Romantik durch Platonisches Maß überwunden.

aber ebenso einen realistischen Gegensatz hervor, der sich in der naturalistischen Richtung zeigte, die einseitig konstruktive Methode eine empiristische und positivistische Richtung, und beides übte auf Nietzsche einen bedeutenden Einfluß und modifizierte seine Romantik.

Das Hegelsche System hatte mit seinem Idealismus die Logik zum Mittelpunkt gemacht und das Einzelne als das Zufällige betrachtet. Dagegen lehnte sich die Persönlichkeit um so mehr auf, als schließlich doch nach Hegel selbst die Gottheit mit ihrem reichen Inhalt erst im Menschen zum Bewußtsein kommen sollte. So ist der Umschlag zum Anthropologismus in der Hegelschen Schule selbst begreiflich, den Feuerbach vollzog, der besonders stark in der Auffassung der Religion hervortrat. Feuerbach wendet sich von dem abstrakten Äther der Idee ab, dürstet nach Wirklichkeit; als der Kern des ganzen Weltprozesses entpuppt sich der Mensch, und zwar der auf Eudämonie gerichtete Mensch, der, um Herr über die Situation zu werden, seine Götter selbst nach außen projiziert, die Herren über die Naturobjekte sein sollen, damit er durch sie die Natur beherrsche. Schließlich sind die Götter Wunschwesen, und es heißt, wie die Wünsche so die Götter. Als der Kern der Götter entpuppt sich der Mensch, der in sie sein Wesen hineinverlegt und am Ende auch einsieht, daß er es ist, der die Natur beherrschen muß. Diese Idee ist der Romantik nicht mehr fern, und Nietzsche hat grundsätzlich die Entstehung der Götter ebenfalls auf die Projektion des Subjekts zurückgeführt.

Wenn sich so das persönliche Moment nach der eudämonistischen Seite geltend machte, wie das auch die Verteidigung der persönlichen Glücksinteressen gegenüber dem Hegelschen Objektivismus durch Lotze zeigt, so trat die Opposition gegen Hegel am stärksten hervor in seinem Antipoden Schopenhauer, der gegen die theoretische Richtung Hegels seinen eudämonistischen Voluntarismus ausspielte, den blinden Naturtrieb. Die Welt ist schlecht, sagt er dem Hegelschen Optimismus gegenüber, und zwar deshalb, weil sie den Willen nicht befriedigt. Auch

Schopenhauer ist trotz allem anthropologistisch orientiert, negativ eudämonistisch, und indem er sich zur Beruhigung des Willens der ästhetischen Beschaulichkeit und besonders der Musik ergibt, und an den indischen Pessimismus anknüpft, ist er ein pessimistisch gerichteter Romantiker selbst, bis auf den Stil, die Tendenz zu Aphorismen, die dem logisch zusammenhängenden Denken Hegels direkt entgegengesetzt sind. Man braucht sich nur zu erinnern, wie sich Nietzsche zuerst von Schopenhauer und Wagner angezogen fühlte, wenn er freilich auch nicht blind sich ihnen gefangen gab, um den Zusammenhang Nietzsches mit der Romantik zu verstehen.

Freilich wandte er sich von Wagner und Schopenhauer ab; seine Romantik ist modifiziert und daran sind verschiedene Einflüsse beteiligt. Einmal war die Zeit doch zu sehr verändert, als daß er, der selbst dem Vaterland militärisch gedient hatte, mit einer pessimistischen Romantik oder einer Romantik der Beschaulichkeit, des ästhetischen Genusses sich begnügen konnte. Das ästhetisch theoretische Ideal begann gegen das praktische Leben zurückzutreten. So ist Nietzsches Romantik nicht mehr bloß Sache des Gefühls und der Phantasie, sondern Pathos, Affekt tritt hervor und trotz aller Leiden kann er das Leben nicht verneinen.

Dazu kam ein zweites. Die Hegelsche Logik war von Trendelenburg auf das stärkste angegriffen, und dieser hatte auf die Antike, auf Aristoteles hingewiesen, wie Schleiermacher auf Plato. Diese Richtung setzte sich fort in Zeller, der die Philosophie der Griechen seinem Zeitalter wieder lebendig machte. Wenn nun auch Nietzsche nicht durch diese Männer direkt beeinflußt ist, so ist doch seine Verbindung mit der Antike durch sein philologisches Studium gegeben, und er steht in seiner Philosophie in engstem Zusammenhang mit der antiken Denkweise, freilich nicht mit Plato, Aristoteles, sondern mit Heraklit und mit den späteren griechischen Philosophen, und ganz besonders mit der Renaissance. Er spielt die antike Weltanschauung in mancher Beziehung gegen die christliche aus. Auch da ist er

Romantiker, er schaut seine Gedanken in die Vergangenheit, er nimmt was ihm paßt aus der Antike, vor allem nicht ihr Maß. Theognis, Heraklit, die Sophisten, sind seine Lieblinge. Aber seine Romantik ist doch durch diese Richtung modifiziert; und wenn er zuletzt zu den Orientalen gegangen ist und Zarathustra zu seinem Heiligen macht, freilich ohne Rücksicht auf das, was der wirkliche Zarathustra gewesen ist, so ist er auch in diesem Suchen nach immer neuen Gestalten, denen er seine Gedanken einhauchen kann, echter Romantiker, wenn auch mehr praktisch auf den Affekt, auf den Willen zur Macht gerichtet.

Dem Panlogismus gegenüber hatte schon Schelling in seiner letzten Periode auf das irrationale Moment in der Welt hingewiesen und damit auch der Empirie sich genähert, wenn er freilich auch nur annahm, daß der irrationale Faktor in der Welt schließlich dem rationalen untertan werde. Dieses irrationale Element wird von Nietzsche aufgegriffen. Er schätzt die Vernunft sehr gering ein, indem er sich subjektiv an den Affekt, den Instinkt hält, der ihm weit mehr wert ist als alle Vernunft, die nur im Dienst dieser Faktoren eine untergeordnete Bedeutung hat. Die Romantik nimmt bei ihm eine naturalistische Färbung an. Das wird begreiflicher, wenn man bedenkt, daß mit der Abwendung von dem rationalen Idealismus, zugleich nicht nur die empirische Naturwissenschaft, sondern eine positivistische Philosophie sich ausbildete, die jeder Metaphysik abgeneigt, nur bei der Sinneserfahrung stehen blieb und alles Hinausgehen über dieselbe für eine Träumerei erklärte. Indem die Biologie und Physiologie die größesten Fortschritte machten, wurde nun das menschliche Leben unter dem biologisch physiologischen Gesichtspunkt betrachtet. Im Darwinismus machte sich die mechanische Betrachtung der Natur, der Kampf ums Dasein als der wesentlichste Entwickelungsfaktor geltend. Es ist bezeichnend, daß Nietzsche dem Darwinismus zwar nicht zustimmte, aber dennoch die physiologische Betrachtung zum Mittelpunkt seiner späteren Lehre machte. Der eintönige Mechanismus entsprach nicht seinen romantischen Neigungen. Er wollte weder den trockenen Mechanismus noch die

Darwinische Entwickelung anerkennen, da er nur dem ewigen Werden huldigte, und echt romantisch die natürlichen Vorgänge beseelte. Nur bei der späteren Idee der Züchtung des Übermenschen ist Darwinistischer Einfluß vielleicht zu spüren. Der Einfluß der naturalistischen Denkweise zeigt sich bei NIETZSCHE auf der praktischen Seite. Die Theorie ist ihm Mittel für praktische Zwecke, und der letzte praktische Zweck ist die physiologische Kräftigung des Lebens, das ihm Wille zur Macht ist. Es ist aber auf wunderliche Weise mit diesem praktischen Interesse das ästhetische Interesse, die ästhetische Freude an der Entfaltung des Lebens in Prachtexemplaren verknüpft. Der Übermensch ist doch nur das physiologisch praktisch gewendete Genie der Romantik, an dem er eine echt ästhetisch romantische Freude hat. Kurz man kann sagen, NIETZSCHES Romantik ist naturalisiert.

Wenn nun aber das praktische Interesse allgemein in den Vordergrund trat, so waren es besonders die sozialen Fragen, die obenan standen. Die Zeitströmung neigte überall zur Nivellierung der Gegensätze, forderte möglichst gleiche Rechte für alle, Gleichheit aller vor Gott; überall die Tendenz zum Schema F bis zu dem Erziehungswesen; die Technik beförderte Massenproduktion, beförderte aber auch den Dienst des Mechanismus und lehrte auch die Gesellschaft als einen großen Mechanismus mit labilem Gleichgewichte betrachten. Es ist auch hier wieder in praktisch umgestalteter Form die Individualität, ihr Recht gegenüber der Masse, die Hervorkehrung der Unterschiede gegenüber der Nivellierung, die Betonung der in ihrer Machtentfaltung prächtigen Individuen und Herrenrasse, die NIETZSCHE als Romantiker geltend macht.

Endlich ist wohl zu bedenken, daß sich das zum Übergewicht gelangte praktische Interesse auf Machterfolge konzentriert hatte, daß die Nationen ebenso um Macht rangen wie die politischen und kirchlichen Parteien, wie die sozialen Schichten der Gesellschaft. Daß in einer überwiegend naturalistisch gerichteten Zeit dieses Machtstreben im Vordergrunde stand, ist vollkommen verständlich. Der Konkurrenzkampf hat den Machtegoismus entfaltet,

und die Theorie des Kampfes ums Dasein hatte diesem Gedanken einen allgemeinen Ausdruck gegeben. Mochte Nietzsche immerhin den Darwinismus tadeln, weil er nur den Kampf ums Dasein überhaupt, nicht den Kampf um ein machtvolles Dasein hervorgehoben habe, Nietzsche hat doch diesem Streben der Zeit um Macht einen drastischen Ausdruck gegeben, wenn er die theoretischen Interessen gänzlich in den Dienst der praktischen Machtentfaltung stellt; seine Romantik hat einen praktischen Anstrich, und doch ist sie zugleich ästhetisch, sofern das Machtvolle als das Gefallende hingestellt wird.

Die praktisch-gerichtete Zeit hatte sich von der theoretischen Erkenntnis, selbst in der Theologie zum Werturteil gewendet, und da man dieses Werturteil nicht in der Vernunftnotwendigkeit begründete, vielmehr die erkennende Vernunft gegen das Gefühl und den Willen zurücksetzte, so mußte man das unmittelbare, natürliche, instinktive Werturteil gegenüber dem reflektierten bevorzugen, und so war es ganz begreiflich, daß Nietzsche auch hier der Romantik einen naturalistischen Zug beigab und von der Umwertung aller Werte nach dem Maßstab des Lebensinstinkts und Machttriebes sprach.

Kurz: Nachdem die objektive Richtung des Idealismus eine Zeit lang die Herrschaft gehabt hatte, traten die Schwächen, die auch hier geblieben waren, an den Tag. Einmal hatte der Hegelsche Idealismus die Gottheit in dem Menschen zum Bewußtsein kommen lassen, und damit war die Möglichkeit des Anthropologismus, den Feuerbach verkündete, noch nicht beseitigt. Sodann wurde dem objektiven Charakter dieses Denkens, das an Glück und Unglück gleichmäßig vorüberging, die Eudämonie des Subjekts in positiver und in negativer Form entgegengehalten; (Lotze-Schopenhauer) dem Optimismus der Evolution trat der indische Pessimismus gegenüber. Dem einseitigen Idealismus Hegels trat der Realismus entgegen, der Herrschaft der Logik, dem Allgemeinen, der Tendenz überall Zusammenhang zu finden, die Betonung des Einzelnen, die aphoristische Denkart; der rationalen Richtung die irrationale. Wenn hiermit wieder der Boden für

die Neuromantik, für die Betonung des Gefühls, der Eudämonie, der Interessen des Subjekts, seiner Stimmungen gegeben war, so kam hinzu, daß dem spekulativen Idealismus ein skeptischer Empirismus und dem Überwiegen der philosophischen Spekulation die exakte Naturwissenschaft mit dem Darwinismus gefolgt war. Der Rückgang auf die Naturerkenntnis, die Anwendung derselben in der Technik zur Entfaltung der Macht, die allgemeine Richtung auf Machtentfaltung, die durch die Idee des Kampfes ums Dasein in der Deszendenztheorie gesteigert wurde, konnten nun nur mit einer Romantik sich verbinden, die nicht mehr das Gefühl und die Phantasie, sondern den Affekt und den Lebenstrieb betonte, den man mit Schopenhauer als Willen zum Leben bezeichnete. Nehmen wir noch dazu, daß die Philosophie selbst auf die antike Philosophie zurückgegangen war, so sind die Elemente beisammen, auf denen Nietzsche seine aphoristisch vorgetragene Weltanschauung aufbaute. Gegen den Pessimismus halb Front machend, und doch ihn halb anerkennend, gerade auf Grund und trotz des Leids erst recht den Willen zum Leben betonend, erhebt er den natürlichen Instinkt des Willens zum Leben, der ihm Wille zur Macht ist, auf den Thron, ordnet ihm in seinen letzten Schriften alles unter, stellt die Vernunft als Mittel in seinen Dienst, achtet sie aber gegen den Instinkt sehr gering; er betont echt romantisch mit dem natürlichen Instinkt den Affekt, den dionysischen Rausch und den Kultus des Genies, des Genies als Übermenschen — den er zu züchten rät. Er zeigt aristokratisch eine Verachtung der „Vielen, Allzuvielen", die er schließlich als Mittel für den Übermenschen und die Herrenrasse braucht. Von dieser Schätzung des Lebens als Willens zur Macht übt er eine rücksichtslose Kritik an allen hergebrachten Meinungen und Wertschätzungen und redet von einer Umwertung aller Werte nach diesem höchsten Ideal. Kurz Nietzsche vertritt eine Romantik des Lebensdranges, des Machtaffektes, die auf der Herrschaft des Naturalismus der Zeit fußt und den Machttrieb vergöttert, der die Zeit bestimmt. Er spricht aus, was eine starke Strömung im Zeitbewußtsein vertritt, spricht es mit der ganzen Rücksichtslosigkeit eines scharfen

Kritikers aus, aber auch mit der Ironie eines Romantikers, der immer wieder über seiner Meinung steht, für den auch der höchste Wert am Ende wieder aufhört ein Wert zu sein, der es trotz allem überlegenen Kritisieren zu einer abschließenden Ansicht nicht gebracht hat, weil in dem Strudel des ewigen Werdens jeder Standpunkt ein vorübergehender ist. Doch es ist nun unsere Aufgabe, im einzelnen uns die Philosophie Nietzsches zu vergegenwärtigen.

2. Einleitende Bemerkungen über Nietzsches Persönlichkeit und seine Entwicklung.

Nietzsche[1]) ist 1844 als Sohn einer Pastorenfamilie geboren, verlor schon mit sechs Jahren seinen Vater, wurde von Frauen erzogen, bis er nach Schulpforta kam. Schon dort hat er eine Arbeit über Theognis gemacht, der das Ideal der Herrenmoral unter den Griechen vertrat. Er hat schon damals viel Musik, besonders Wagnersche Musik getrieben, auch zeigt er die Tendenz über seine Stimmungen zu reflektieren. Sein Lieblingsdichter ist Hölderlin. Wenn er sich für das Studium der Philologie entschied, so geschah es, weil er nach einer Wissenschaft verlangte, die mit kühler Besonnenheit gefördert werden könne, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu greifen. Er studierte in Bonn, dann in Leipzig, wohin er Ritschl folgte. Auch hier arbeitete er wieder über Theognis und löste eine Preisarbeit über Diogenes Laertius. Als er von seinem Militärdienst zurückkam, erhielt er vierundzwanzigjährig einen Ruf nach Basel. Schon als Student begeisterte er sich für Schopenhauer, besonders dessen Lehre vom Willen als Weltgrund und seine Erlösungstheorie, während er schon damals unter dem Einfluß von Langes Geschichte des

[1]) Über ihn ist sehr viel geschrieben, teils in besonderen Schriften, teils in Abschnitten größerer Werke. Von Joel, Riehl, Raoul Richter, Vaihinger, Grützmacher, Weichelt (Erklärung des Zarathustra), Zeitler, Th. Ziegler und anderen.

Materialismus die erkenntnistheoretische Seite Schopenhauers in ihren Schwächen ahnte. Er traf auch mit Wagner im Brockhausischen Hause zusammen und ist für seine Musik begeistert, wie er auch seine Freunde Gersdorf, Rhode, Deussen für Schopenhauer zu gewinnen suchte. Die Philologie wird ihm im Laufe seines Studiums zum Mittel der Erkenntnis kulturgeschichtlicher Zusammenhänge, und er faßt in diesem Sinne eine Geschichte der literarischen Studien im Altertum ins Auge. Er will nicht philologischer Spezialist sein. Das ist für ihn insofern charakteristisch, als er die Griechen nach einem neuen Maßstabe wertet, die Vorsokratiker besonders hoch taxiert, und seine subjektiven Werturteile nach romantischer Art den geschichtlichen Größen zumutet.

In Basel hat ihm in den ersten Jahren seine Schwester Haus gehalten, zu der er ein sehr freundschaftliches Verhältnis hatte, das etwas durch ihre Heirat mit dem Antisemiten Förster getrübt wurde, zumal als sie nach Paraguay zog: „Erst seit du soweit davongelaufen, fühle ich wie viel du mir gewesen bist." Sie blieb ihm bis über den Tod hinaus eine treue Schwester, die seine Biographie besorgt und um das Nietzschearchiv in Weimar sowie die Herausgabe seines Nachlasses sich verdient gemacht hat. Er hat seine philologische Professur in Basel bis 1879 versehen, mit Unterbrechung im 70er Krieg, wo er als Krankenpfleger selbst an Brechruhr und Diphtheritis erkrankte und von da an die volle Gesundheit nicht wieder gewann. Im Jahre 1876 war er eine Zeitlang in Sorrent, wo auch Wagner war und Malvida von Meysenbug. Im Jahre 1879 wurde er mit 1300 Franken auf seinen Wunsch pensioniert. Er wollte ganz den philosophischen Studien leben; mit den Philologen hatte er sich schon durch seine Geburt der Tragödie überworfen, gegen die er sich sehr scharf ausspricht (Werke X, 329 f.) In dem nächsten Jahrzehnt lebte er teils im Oberengadin (Silsmaria) teils im Winter an der Riviera. In Turin erlitt er einen Schlaganfall, der ihn in Wahnsinn stürzte. Sein Freund, der Theologe Overbeck, brachte ihn nach Basel. Er starb 1900. Wenn wir seine Werke und sein Wirken überschauen, so hatte er zunächst bis 1879 einiges Philologische ge-

schrieben; aber sein Hauptinteresse galt doch schon damals der Kultur und Kulturgeschichte, besonders der Ästhetik. So erschien 1871 sein erstes Werk, die Geburt der Tragödie, das eine Frucht seiner Freundschaft mit WAGNER war, der über diese Schrift sich sehr warm zustimmend aussprach. Die Philologen dagegen, RITSCHL, WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF insbesondere, waren wenig von dieser „Zukunftsphilologie" erbaut. Es folgten vier „unzeitgemäße Betrachtungen" über STRAUSS, den er als Philister kennzeichnete, über SCHOPENHAUER als Erzieher, über WAGNER in Bayreuth, vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 1873—76. Dann erschien 1878 seine Schrift: „Menschliches Allzumenschliches", in der er sich von WAGNER trennte, dem er sein Buch schenkte, und als Gegengabe WAGNERS Parzival erhielt. Damit war ihre Freundschaft zu Ende. Seine Idee, eine Kulturgeschichte des griechischen Volkes zu schreiben, trat hinter philosophischen Arbeiten zurück, die nun mehr unter dem Einfluß des erkenntnistheoretischen Positivismus standen (PAUL RÉE). Im Engadin, wo er zunächst 1880 bis 1882 „Der Wanderer und sein Schatten", Die Morgenröte" und „Die fröhliche Wissenschaft" schrieb, gab er dieser Richtung Ausdruck. Dann aber wandte er sich entschiedener seiner letzten Phase zu, zunächst mit dem Werke: „Also sprach ZARATHUSTRA" 1883—85 dann: „Jenseits von Gut und Böse" 1886, „Genealogie der Moral" 1887, der „Fall WAGNER" und die „Götzendämmerung" 1888. Letztere hat er selbst als ein Kompendium seiner Philosophie bezeichnet. Dann hat er noch den Antichrist als ersten Abschnitt vom Willen zur Macht geschrieben. Dieses Werk der Wille zur Macht ist nach seinem Tode aus seinem Nachlaß zusammengestellt im XV. Band seiner Werke. Endlich hat er in Eccehomo seine Lebensbeschreibung gegeben.

Die moderne Manier der Geschichtsschreibung legt wie auch sonst, so auch bei Philosophen auf ihr individuelles Leben und Erleben ein großes Gewicht, was dem Grundsatz entspricht, daß die Weltanschauung von der Individualität und Persönlichkeit bedingt sei. Jedenfalls ist NIETZSCHE ein Vertreter dieser Meinung, und es scheint, es ist bei ihm die Rücksichtnahme auf seine Per-

sönlichkeit zum Verständnis seiner Philosophie um so mehr gerechtfertigt, als er selbst wie die Romantiker völlig subjektiv gerichtet ist. Schon seine Ausdrucksweise und seine aphoristische Schreibart ist in dieser Hinsicht charakteristisch. Seiner individuellen Denkweise entsprach dieser Stil am meisten. Da er auf den Willen und auf den Affekt ein so großes Gewicht legt, so will er überreden, zumal er an eine allgemeingültige Vernunft nicht glaubt. Im Aphorismus, meint er, könne man seine Ansicht in der konzentriertesten Form aussprechen, und er will in ihm soviel sagen, wie andere in ganzen Büchern nicht sagen. Zugleich ist der Aphorismus schillernd, hat immer eine gewisse Vieldeutigkeit, die den romantischen Neigungen Nietzsches entspricht. Seinem affektvollen Pathos ist auch seine scharfe Polemik gemäß, seine einseitige Kritik, seine unruhige Art zu produzieren. Da er sich immer mehr isolierte und längere Zeit keinen Beifall fand, so meinte er immer lauter sprechen zu müssen, um gehört zu werden und geriet so zunehmend mit seinen Urteilen in das Maßlose, je mehr er den Konnex mit anderen Menschen verlor. So kommt er schließlich zu einer krankhaften Selbstüberschätzung, wie sie z. B. in seinen letzten Briefen an Malvida von Meysenbug hervortritt. Man wird zugestehen müssen, daß trotz vielfach scharfer Beobachtung Nietzsche doch immer mehr nur seine Subjektivität geltend machte und das Gegenteil von dem wurde, was man unter einem exakten Gelehrten versteht, obgleich seine Bildung eine umfassende ist. Die Gelehrten schätzt er selbst aber auch nur als die Handlanger des Philosophen.

Nietzsche erscheint namentlich in seinen späteren Schriften rücksichtslos und manchmal auch unbarmherzig und grausam. Allein dem entsprach sein praktisches Verhalten durchaus nicht. Er selbst ist eher eine weiche Natur, liebebedürftig. Sein Leiden hat er zwar viel beklagt, es hat ihn in seiner Einsamkeit in eine hypochondrische Stimmung gebracht, aber er hat trotz alledem ihm gegenüber Selbstzucht geübt und Energie bewiesen. Aber sein Subjektivismus hinderte ihn andere zu verstehen. Er hat nichts Pädagogisches, nichts Läßliches, Tolerantes. Er ist in

seinem Urteil — vielleicht aus Empfindlichkeit — absprechend und hart. So kann er auch die Geschichte nicht verstehen, sondern nur ihre Erscheinungen mit Sympathien und Antipathien begleiten. Er ist Kritiker, er ist Problemsteller. Aber er mußte schließlich zur Einsamkeit sich selbst verurteilen. Er hat ein tiefes Bedürfnis nach Verkehr mit Freunden. Aber er verlangte sachliche Zustimmung von seinen Freunden, und da er sich romantisch beständig änderte und Heraklits ewiges Werden als das Weltphänomen ansah, so kam er mit den meisten seiner Freunde auseinander. So war er in Basel eine Zeitlang intim mit Wagner befreundet, hatte ihn öfter in Triebschen bei Luzern besucht, suchte auch seine Freunde Rhode und Gersdorf für Wagner zu gewinnen. Freilich urteilte er neben aller Begeisterung für Wagner doch schon damals, daß dieser sich an unkünstlerische Menschen wende, Nervenwirkung mehr als Kunstwirkung wolle, kein Vermögen für reine Schönheit habe, schauspielerisch, maßlos, überladen sei. Aber er erkannte ihn doch nach anderer Seite an, und wenn er sich auch von ihm abwandte, als er die pessimistische Entsagung nicht mehr für berechtigt hielt, so hat er doch noch in seinem Eccehomo Wagners freundlich gedacht: „Hier habe ich ein Wort nötig, um meine Dankbarkeit für das auszudrücken, was mich in meinem Leben am tiefsten erholt hat. Das ist ohne Zweifel der Verkehr mit Richard Wagner. Ich lasse den Rest meiner menschlichen Beziehungen billig. Ich möchte um keinen Preis die Tage von Triebschen aus meinem Leben weggeben". Auch mit E. Rhode ist er auseinandergekommen, der schon nicht mit seinem Positivismus im „Menschlichen, Allzumenschlichen" zufrieden war. Rhode sagt von ihm, als er ihn im Engadin aufgesucht hatte „es umgebe ihn eine Atmosphäre der Fremdheit, als käme er aus einem andern Lande, wo niemand wohnt." Nietzsche singt selbst von seinen Freunden: „Daß alt sie wurden, hat sie weggebannt, nur, wer sich wandelt, ist mit mir verwandt." Er redet dann von dem neuen Freunde der ist —Zarathustra.[1])

[1]) Man hat Nietzsche, weil er geisteskrank wurde, auch in seinen Schriften pathologisch nehmen wollen. So Möbius, Türk, Drews. Seine

Man könnte fragen, ob Nietzsche als Philosoph angesehen werden kann. Jedenfalls will er es nicht in dem Sinne sein, daß er unpersönlich sich um Erkenntnis der Wahrheit müht. Er sieht vielmehr seine Aufgabe in der Begründung einer neuen Richtung der Kultur. Er ist darin noch mehr praktisch gerichtet als die antiken Philosophen. Er will für eine neue Kulturentwickelung tonangebend sein, und die praktischen Kulturprobleme sind es, mit denen er sich hauptsächlich befaßt; das eigentlich theoretische Gebiet liegt ihm fern.

Man hat mehrere Stadien des Nietzscheschen Philosophierens unterschieden, und das mag auch seine Berechtigung haben. Aber im Grundtypus ist er sich doch gleichgeblieben. Man hat gemeint, er habe von den Kulturproblemen zuerst das ästhetische, dann das theoretische, endlich das praktische Gebiet ins Auge gefaßt. Es ist ja auch wahr, daß er zuerst das Werk über die Geburt der Tragödie verfaßt hat. Hier hebt er als die Absicht der Tragödie hervor, das Elend des Lebens durchzuempfinden und gerade dadurch sich darüber zu erheben. Das dionysische Element, der Wille in seinem Ungestüm und in der Tragik seines Wollens, das Musikalische sei hier durch den Mythos, das apollinische Element gezügelt. Er schreibt hier eine Metaphysik der Kunst im Schopenhauer-Wagnerschen Sinne, wenn auch in gemildertem Pessimismus, da er auch hier schon den Willen zum Leben gerade trotz des Leidens betont und im Leiden betont. Schon hier hat er keineswegs rein ästhetische oder negativ eudämonistische Interessen. Ihm ist es vielmehr zugleich darum zu tun, eine Jugend zu bilden, die eine tragische Gesinnung hat, Helden der tragischen Erkenntnis, man könnte sagen, er will mittels der Kunst eine Art Übermenschen bilden. Man sieht, das praktische Moment fehlt auch hier nicht, und ebensowenig fehlt

maßlosen Angriffe beruhen wohl auf Gereiztheit und man muß vieles abziehen. Sagt er doch selbst, daß niemand so viel lüge als der Entrüstete. Auch lobt er öfter den Gebrauch der Maske. Ob aber seine philosophische Grundansicht pathologisch beeinflußt sei, ist mir fraglich, da er gerade in seiner letzten Phase mit einer gewissen Konsequenz denkt.

in der letzen Periode das ästhetische Moment, das er im Gegenteil gerade hier eigentümlich behandelt. Auch hat er den pessimistischen Zug später nicht fallen lassen; denn gerade die Herrenrasse und der Übermensch muß dem Leiden gegenüber, das diese besonders stark ergreift, den Willen zum Leben durchsetzen, was ihnen sogar manchmal nicht gelingt. Ebenso hat er auch schon in der ersten Periode theoretische Sätze aufgestellt, welche den Positivismus der zweiten Periode vorwegnehmen. Und in der zweiten Periode, in der er das theoretische Moment stark hervorhebt, dient dasselbe im Wesentlichen dazu, zu einer höheren Daseinsform zu führen. Das Schweben über allem Herkömmlichen, die Freiheit des Geistes, das Erhebende, Beruhigende, Aufhellende der Wissenschaft wird betont. Seine Moral ist hier utilitarisch, er lobt Helvetius, Voltaire und unter den Griechen Sokrates, dem er sonst vorwirft, daß er kunstfeindlich sei. Das Gute hängt ihm hier vom Intellekt ab. Aber dieser schwebt über allem, und er ist im letzten Grunde doch praktisch orientiert. Er löst sich von Schopenhauers Metaphysik, der er nie ganz anhing, aber er löst sich nicht von seiner romantischen Grundrichtung. Er will der freie Genius des Erkennens sein, der über allem schwebt. Alles ist in Bewegung, das Leben ist ein Experiment des Erkennenden, Glück und Unglück im Schoße tragend. Auch das Erkennen dient dem Interesse des Subjekts.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß trotz seiner Wandlungen er doch dasselbe Ziel verfolgt, die Kultur in Kunst, Wissenschaft, Praxis. Er ist immer der Romantiker, der Kulturheros sein möchte. Es ist immer das persönliche individuelle Erleben, um das es sich handelt. Die Perioden bei Nietzsche sind nicht so scharf geschieden, daß sie nicht doch nur Modifikationen seiner Grundrichtung wären. Der Philosoph ist Erzieher zur Kultur, mag er es mit ästhetischen oder theoretischen oder praktischen Mitteln versuchen.

Riehl hat gemeint, er habe in seiner früheren Zeit mehr die Einheit des Stils, die ästhetische Seite der Sprache berücksichtigt. Später sei seine Sprache schwülstig, wenig einfach, weil voll von

symbolischer Bedeutung und gehäuften Bildern. Das mag zutreffen. Joel ist der Meinung, daß er auch inhaltlich starke Differenzen aufweise, zuerst die tragische, dann die ironische, endlich die dionysische Phase durchmache; die ironische Phase bilde durch die Abwendung von der Schopenhauer-Wagnerschen Denkweise den Übergang zu der letzten Periode, in der er den Willen zur Macht geltend macht, die Bejahung des Willens. Es ist nun gewiß richtig, daß die Betonung des Willens zur Macht in der letzten Phase erst in ihrer Schärfe hervortritt. Allein andererseits ist sein letzter, der „dionysische" Standpunkt auch wieder dem ersten insofern verwandt, als er den Kreislauf des Werdens und Vergehens betont und nicht beim Übermenschen stehen bleibt, wie er andererseits die Tragik gerade im tragischen Heldentum gefunden hatte, das trotz der Leiden den Willen zum Leben behauptet, also auch schon in der ersten Zeit die Idee des Übermenschen hat. Ferner hat er auch in seiner letzten Periode den Standpunkt der Ironie nicht aufgegeben, da er die „Maske" rechtfertigt und seine Wertbestimmung zuletzt wieder fallen läßt. „Das Werden hat gar keinen Wert." Der Gesamtwert der Welt ist „unabwertbar". In jedem Falle sind alle drei Phasen romantischer Natur, was auch Joel zugibt.

Kurz, Nietzsche hat von anfang an den eudämonistischen Pessimismus abgelehnt, auf das Gefühl des Leidens weit weniger das Gewicht gelegt als auf den Affekt, und er hat andererseits nie die pessimistische Seite der Welt in Abrede gestellt, aber trotz derselben die Bejahung des Willens erst recht verlangt, schon von dem tragischen Helden verlangt. Er hat ebenso stets die Erkenntnis in den Dienst des Subjekts gestellt, mochte er sie auch eine Zeitlang stärker betonen, es war nicht die objektive Erkenntnis — dazu war er zu positivistisch — es war die Erkenntnis als Mittel zur freien Erhebung des Subjekts, und als Mittel für praktische Zwecke hat er sie auch später gelten lassen. Endlich ist er nicht nur von Anfang an ästhetisch gerichtet, er ist es bis zu Ende geblieben, wenn er die Tragik der Herrenrasse wie die Prachtentfaltung des Übermenschen hervorhebt, der übrigens ge-

rade im Ertragen des Leidens die höchsten Triumphe der Machtentfaltung feiert. Ebenso hat er stets die romantische Idee des Genies, des Übermenschen festgehalten und sie nur verschieden nuanciert. Im Grunde bleibt ihm der Philosoph der wahre Kulturheros als ästhetisch befriedigende Erscheinung in seiner Vereinigung des theoretischen und praktischen Momentes, freilich nicht in der Form der hergebrachten Metaphysik, aber in der Verwendung der Theorie für praktische Zwecke, und nur darin findet sich eine Differenz, daß er später in noch höherem Maße das unmittelbare instinktive Schauen über die Reflexion stellte und die zusammenhängende Vernunfterkenntnis gering achtete. Er berührt sich hier mit dem Unbewußten von Hartmanns, nur daß dieser verlangt, das Unbewußte soll im Menschen zum Bewußtsein kommen, Nietzsche das Instinktive, Unreflektierte, Unbewußte im Menschen als das Höchste taxiert.

Es dürfte sich nach alledem empfehlen, Nietzsches Ansichten wesentlich nach seiner letzten konsequentesten Phase darzustellen. Denn es ist ihm doch bis auf einen gewissen Grad gelungen, trotz seiner aphoristischen Schreibweise die ästhetisch-romantischen, historisch-hellenischen und der Renaissance zugehörigen Elemente mit den positivistisch-naturalistischen, physiologisch-biologischen Einflüssen zu einem Ganzen zusammenzufügen. Das ist um so beachtenswerter als er auf den ersten Blick wesentlich polemisch und kritisch zu sein scheint. Aber auch die Kritik ruht auf seinen prinzipiellen Überzeugungen und wird mit scharfer Konsequenz durchgeführt, mag er sich immerhin schließlich in Widersprüche verwickeln.

3. Die Aufgabe des Philosophen nach Nietzsche.

Zunächst ist es von wesentlicher Bedeutung, wie er seine Aufgabe als Philosoph auffaßt. Schon in der Geburt der Tragödie sollten Helden der tragischen Gesinnung erzogen werden, und in seiner letzten Periode hat er sich vollends nicht mit dem theore-

tischen Erkennen des Philosophen begnügt. In der Schrift: Jenseits von Gut und Böse hat er über die Aufgabe des Philosophen mit aller Deutlichkeit sich ausgesprochen. Schon in der Vorrede wendet er sich gegen die dogmatischen Philosophen, die Metaphysiker aller Zeiten, die an dem typischen Vorurteil litten, daß die Dinge höchsten Wertes einen eigenen Ursprung im Schoße des Seins im verborgenen Gott, ein Ding an sich haben müssen. Das sei das typische Vorurteil, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten erkennen lassen. Die Philosophen stellen sich meist, als ob sie ihre Meinungen durch die Selbstentwickelung der Dialektik erreicht hätten, während im Grunde ein Einfall, „eine Eingebung", zumeist ein abstrakt gemachter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen verteidigt würden. Sie seien verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurteile, die sie Wahrheiten taufen. So war bisher jede große Philosophie das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art unbemerkter Memoiren. Das bewußte Denken des Philosophen sei durch seinen Instinkt heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Hinter aller Logik und ihrer scheinbaren Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. Er glaubt nicht, daß der Trieb zur Erkenntnis Vater der Philosophie sei, sondern, daß ein anderer Trieb sich der Erkenntnis als eines Werkzeuges bediene. Die Wissenschaftlichkeit, Objektivität, reines willensfreies Erkennen sei nur aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung. Die Philosophie, die nur Erkenntnistheorie treibt, ist die Philosophie in den letzten Zügen. Der Philosoph soll nicht bloß Kritiker sein. Kritik ist Werkzeug des Philosophen; aber die Kritiker sind noch nicht Philosophen, auch der große Chinese von Königsberg war nur Kritiker. Der Philosoph braucht Arbeiter, die einen großen Tatbestand von Wertschätzungen in Formeln drängen, handlich machen. Aber er selbst hat noch anderes zu tun.

Kurz, der Philosoph ist nicht dogmatischer Metaphysiker, ist auch nicht kritischer Erkenntnistheoretiker. Die Philosophie hat es überhaupt nicht mit reflektierter Erkenntnis zu tun. Die Auf-

gabe des Philosophen ist es, selbst Werte zu schaffen. Er ist befehlender Gesetzgeber, er sagt: So soll es sein, und verfügt dabei über die Vorarbeiten aller philosophischen Handlanger. Sein Erkennen ist Schaffen, sein Schaffen Gesetzgebung, sein Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht. Der Philosoph ist „der zäsarische Züchter und Gewaltmensch der Kultur". Unter den Athenern sei vielleicht die Ironie des Sokrates nötig gewesen, unter einem ermüdeten Geschlecht. Heute, wo das Herdentier allein zu Ehren komme, müsse der Philosoph vornehm sein, einsam sein, auf eigene Faust leben, als der Überreiche des Willens. Was ein Philosoph ist, muß man aus Erfahrung wissen. Für den Philosophen ist das Denken nicht etwas schwer zu nehmendes, ist es etwas Leichtes, Göttliches, dem Tanze, dem Übermut Verwandtes, d. h. Produktivität des Genies.

Der Philosoph unterscheidet sich deshalb von dem Gelehrten, dem Wissenschaftler, dem Spezialisten. Dieser ist ein nicht vornehmer Mensch, begnügt sich mit geduldiger Einordnung in Reih und Glied, hat Instinkt für seinesgleichen, für das, was seinesgleichen nötig hat, ein Stück Unabhängigkeit und grüne Weide; er will die Besiegelung seines Werkes und seiner Nützlichkeit; er ist mittelmäßig, hebt seine Person auf, ist ganz objektiv, ist ein Werkzeug, ein Mittel und als solches zu brauchen; er wartet bis etwas kommt, er produziert nicht aus sich. Wenn der Wissenschaftler aber die Philosophie verachtet, so beruht das auf seinem engen Gesichtskreis. Nietzsche spottet über den Spezialisten, den Eckensteher, der sich instinktiv gegen alle synthetischen Aufgaben wende, über den fleißigen Arbeiter, der durch einen Geruch von otium in dem Seelenhaushalt des Philosophen sich verkleinert fühle, über die Farbenblindheit des Nützlichkeitsmenschen, der in der Philosophie weiter nichts sehe als eine Reihe widerlegter Systeme, wozu er nur durch eine bloß kritische Philosophie berechtigt erscheinen kann.

Aber der Philosoph ist mehr; er soll nicht bloß über die Wissenschaften urteilen, sondern über den Wert des Lebens. Der Philosoph muß Genie haben; es soll erzeugen, schaffen und

kann dann die Arbeit des Wissenschaftlers für seine Zwecke verwenden. Der Philosoph muß geboren, muß gezüchtet sein — die Vorfahren, das Geblüt entscheidet auch hier. Der Philosoph muß lachen können, und man kann eine Rangordnung der Philosophen aufstellen je nach dem Range ihres Lachens, d. h. ihrer Fähigkeit sich über die Wirklichkeit zu erheben, sie von oben her zu betrachten und zu beurteilen. „Ein Philosoph ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt, der von seinen eigenen Gedanken wie von außen her, von oben, von unten her als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird, der selbst vielleicht ein Gewitter ist, das mit neuen Blitzen schwanger geht, ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt, und klafft und unheimlich zugeht, der auch eine Philosophie verbirgt und eine Maske braucht."

Ich habe bei diesem Begriff des Philosophen verweilt, weil sich hier seine ganze Weltanschauung ausspricht. Der Philosoph ist das Organ des Willens zur Macht. Er ist nicht bloß theoretisch, kritisch; er ist schaffendes Genie, Gesetz gebend d. h. Wert bestimmend, er ist Kulturzüchter, und zu diesem Zwecke braucht er Handlanger, Gelehrte. Er ist der Verkünder des Willens zur Macht; er muß deshalb prophetisch genial reden. Seine Persönlichkeit ist alles. Er erzeugt die Werte. Erkenntnis ist nur Mittel, das er in seinen Dienst nimmt. Die Werte muß er selbst empfinden, erleben, schaffen, er ist produktives Genie, im Grunde genommen doch wohl selbst eine Art Übermensch. Es ist hier ein Moment in den Begriff des Philosophen aufgenommen, den die Antike kennt, der Philosoph steht mitten im Leben, Pythogoras stiftet einen Bund, nach Plato sollen die Philosophen Regenten des Staates sein, nur daß Nietzsche selbst nicht praktisch im Leben, sondern mehr kritisch beiseite stand und daß er die Subjektivität, den subjektiven Instinkt des Genies besonders hervorhebt.

Wir sind hier mitten im Zentrum der Nietzscheschen Philosophie. Alles kommt auf Erleben an, auf das Innewerden des

höchsten Wertes. Nach diesem bestimmt sich die Rangordnung der Werte, danach bestimmt sich der Wert der Moral, Religion, Kunst, der gesamten Kultur. Der Philosoph aber bestimmt diese Werte, er ist gesetzgebend; aber seine Gesetzgebung hat nichts Allgemeingültiges im Kantischen Sinne. Er ist Genie und deshalb leitet er die Mittelmäßigen. Er ist selbstherrlich. Er befiehlt, die andern sollen folgen. Das meint er nicht so, als ob er selbst rein willkürlich orakelte. Er folgt seinem Instinkte, der ihn sicherer leitet als alles objektive Erkennen. Die Logik tritt gänzlich zurück. Mit genialer Intuition erschaut der Philosoph das Weltprinzip, das sich überall in der Welt betätigt und das ist der Wille zur Macht. Es ist hier eine Kombination von genialer Intuition und empirischer Beobachtung. Diese Intuition ist aber nur einer Persönlichkeit möglich, die selbst instinktiv von diesem Willen zur Macht erfüllt ist. Von der Persönlichkeit hängt die Art der Philosophie ab. Nicht die Gründe theoretischer Art sind hier bestimmend. Der Philosoph erschaut, erlebt in sich dieses Prinzip, das tatsächlich die Welt bestimmt und dem sich schließlich alle fügen müssen. Der Wille zur Macht ist allgemeine Tatsache, ist das Faktum der Geschichte. Daß aber diese Bedeutung der Tatsache erkannt wird, daß die Konsequenzen aus derselben gezogen werden, daß hiernach eine Neuordnung in der Welt gemacht wird, daß der Wille zur Macht als das oberste Kulturprinzip hingestellt und von hier aus alles empirische Material kritisch beurteilt wird, das ist die Leistung des Werte schaffenden Philosophen.

Es wird nun unsre Aufgabe sein, zu sehen, wie Nietzsche dieses oberste Prinzip, dem alles unterworfen wird, zur Durchführung bringt. Obgleich er eine unmittelbare, instinktive Erfassung des Wahren auf genialem Wege befürwortet, hat er es doch unternommen, diesen Standpunkt durch Untersuchung des Erkennens und seiner Bedeutung zu rechtfertigen. Wir werden uns zunächst hiermit zu befassen haben, um so die Grundzüge seiner Weltanschauung zu verstehen. Hieran mag sich dann die von seinem Prinzip aus geübte Kritik der vorhandenen Kulturwerte und Kulturmächte anschließen.

4. Nietzsches Weltanschauung nach ihren Grundzügen.

Schon im Anfang der siebenziger Jahre spricht er sich über die selbständigen Leistungen des Intellekts sehr verächtlich aus. (Werke X, 162 f.) Er ist ihm bloß Mittel zur Selbsterhaltung und steht ihm tiefer als die ästhetische Anschauung. Ja im Grunde ist die Erkenntnis selbst ein ästhetisches Produkt und er verbindet hier das ästhetische mit dem utilitarischen Element. Der Mensch sucht sich in dem ewigen Werden dadurch zurecht zu finden, daß er durch eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung die Dinge fixiert, durch die Gesetzgebung der Sprache. Diese bezeichnet die Dinge auch bloß im Verhältnis zum Menschen. Mit dieser Fixierung glaubt der Mensch eine Wahrheit zu besitzen, die ihm zur Erhaltung des Lebens nützlich ist. Gegen eine folgenlose Erkenntnis sei der Mensch gleichgültig. „Wir besitzen nichts als die Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten gar nicht entsprechen. Die Begriffe entstehen durch Gleichsetzen des Ungleichen, indem sie das Ungleiche, Charakteristische im Ungleichen weglassen und nur das dem Ungleichen Gemeinsame übrig lassen. Wenn dann die Allgemeinbegriffe einmal da sind, so werden sie schließlich als die Ursache der individuellen Erscheinungen angesehen, während in Wahrheit der Begriff nur beruht auf dem Fallenlassen der individuellen Nuancen. Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen.“ Und diese sprachlichen Bilder sind das Produkt unseres ästhetischen Zustandes, der einen großen Reichtum von Mitteilungsmitteln, zugleich mit einer Empfänglichkeit für Reize und Zeichen hat, und deshalb auch die Quelle der Sprachen ist. Die Begriffe ruhen im Grunde auf der Illusion, die einen Nervenreiz in Bilder künstlerisch übertragen hat. Hat nun der Mensch einmal mittels der Sprache solche Begriffe, so kann er nun eine logische Ordnung aufbauen, eine neue Welt von Privilegien, Gesetzen, Grenzbestimmungen, Unter-

ordnungen schaffen, die der anschaulichen Welt der ersten Eindrücke als das Festere, Allgemeinere, im Wechsel Gleiche, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende, Imperativische gegenübertritt. „Jedes Volk hat nun seinen Begriffshimmel und versteht unter der Forderung der Wahrheit, daß jeder Begriffsgott nur in seiner Sphäre gesucht werde. So ist der Mensch ein Baugenie, der einen Begriffsdom aufbaut.“ Wahrheit ist damit aber in keiner Weise erreicht. Der Mensch vergißt, daß seine Begriffswelt ursprünglich nur Metapherwelt ist, und meint, er habe die Dinge selbst in seinen Begriffen. Allein „der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt ist in Wahrheit ein widerspruchsvolles Unding. Denn zwischen zwei Sphären gibt es keine Kausalität, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, eine andeutende Übersetzung in eine ganz andre Sprache.“ Wir kennen in Wahrheit keine Naturgesetze. Ihre Unverbrüchlichkeit ruht in der mathematischen Strenge der Raum- und Zeitanschauung, die wir produzieren. „Alle Gesetzmäßigkeit in dem Sternenlauf, im chemischen Prozeß fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so daß wir uns selbst damit imponieren“ (X, 174). So erhebt sich der Mensch zur Wissenschaft. Diese ist aber schließlich nur das Produkt der Metapherbildung, die in den Begriffen erstarrt. Durch die Wissenschaft wird aber dieser ästhetische Trieb zur Metapherbildung noch nicht genügend befriedigt; er sucht sich einen neuen Bereich im Mythus, in der Kunst. Da träumt der intuitive Mensch gegenüber dem Denken und Begriffen. Der letzte Zweck von beiden ist aber, über das Leben zu herrschen, vom Erkennen, „indem es durch Vorsorge, Klugheit, Regelmäßigkeit mittels seiner Begriffsbildungen den hauptsächlichsten Nöten zu begegnen weiß“, vom Kunsttrieb, „indem er als überfroher Held jene Nöte nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt, ja das Leben als schönes lebt.“ Von Natur also ist der Mensch nicht zum Erkennen da. Die Metapher und die Wahrhaftigkeit, als Festhalten an der Verwendung der Worte im Sinne ihrer Bezeichnung bestimmter Dinge, haben den Hang zur

Wahrheit erzeugt, also „ein moralisches Phänomen, ästhetiseh verallgemeinert, erzeugt den intellektuellen Trieb". D. h. durch die Sprache, die ein ästhetisches Produkt ist, und die zugleich allgemeingültige Bezeichnung des sinnlich gegebenen Inhalts sein soll, und damit die Forderung der Wahrhaftigkeit hervorruft, entsteht das Erkennen als Mittel zum Leben. Das Pathos der Wahrhaftigkeit hat zunächst nicht zu bedeuten, daß man wahre Erkenntnis besitze, sondern nur, daß keine bewußte Täuschung in der Bezeichnung der Dinge begangen wird. Die Bedeutung des Erkennens ist nur die, ein Mittel für die Erhaltung des Lebens zu sein, das ihm mit dem Willen zur Macht identisch ist. „Das Vertrauen zu der Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik beweist nur die durch die Erfahrung bewiesene Nützlichkeit für das Leben, nicht deren Wahrheit." „Daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus entnehmen wir, daß die wahre Welt eine seiende ist." „Die Logik ist nicht ein Imperativ zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Zurechtmachung der Welt, die uns wahr heißen soll" (XI, 276). Mit den logischen Maßstäben erkennen wir nicht die Wirklichkeit, sondern schaffen uns erst eine neue Wirklichkeit. Wir machen aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins und sind damit auf dem Wege alle Hypostasen: Substanz, Prädikat, Objekt, Subjekt, Aktion als Realitäten zu nehmen, kurz eine metaphysische Welt zu konzipieren. „Tatsächlich gilt die Logik nur von fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben. Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seinsschema die wirkliche Welt uns formulierbar, berechenbar zu machen." Wir erkennen nicht, sondern schematisieren: d. h. wir bringen in das Chaos so viel Regel als es für unser Bedürfnis nützlich ist. In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen. Bei jeder andern Art der Vernunft würde das Leben mißraten. Daß die Kategorien uns notwendig erscheinen, führt er auf die subjektive Nötigung zurück, hier nicht widersprechen zu können, was eine biologische Nötigung ist. Denn mit diesen Kategorien gewinnen wir eine für das Leben

nützliche Übersicht. Diese Nützlichkeit steckt uns im Leibe. Aber es sei naiv, meint er, zu glauben, daß wir damit eine Wahrheit an sich besäßen. In uns ist eine vereinfachende, ordnende Macht, die fälscht: Wahrheit = Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen. Die Welt ist an sich im beständigen Werden, die werdende Welt ist nicht erkennbar, nicht formulierbar. Folglich muß ein Wille zum Erkennbarmachen dem Erkennen vorangehen, d. h. der Welt wird ein Seiendes zugrunde gelegt, das man erkennen zu können glaubt. Durch diese Täuschung werden wir über sie Herr. Die Logik ist eine Erleichterung — es ist leichter das Sein als das Werden zu begreifen. Auch ist ohne Festes keine Mitteilung möglich. Darum wird das sinnliche Material der Empfindung vom Verstande zurechtgemacht, logisiert. So wird die Welt für uns real, wenn beständig gleiche Dinge wiederkommen, was aber in Wahrheit bei dem beständigen Wechsel nicht der Fall ist.

An der Kategorie der Ursache mag dieser Gedankengang noch verdeutlicht werden. Nach der Götzendämmerung VIII, 96 f., entsteht der Begriff der Ursache daraus, daß wir Bekanntes an Stelle des Unbekannten setzen wollen, weil das Unbekannte beunruhigt. Der Ursachentrieb ist so ein Beruhigungsmittel. So entsteht die Gewöhnung an Ursacheninterpretation. Wir gewöhnen uns an die Annahme bestimmter Gründe, indem wir mit der Rückkehr eines Nervenzustandes auch seine angenommene Ursache reproduzieren. So setzt der Mensch die Ursachen seinen praktischen Interessen entsprechend. Unangenehme Gefühle werden auf böse Geister, angenehme auf Gottvertrauen zurückgeführt. In Wahrheit sind sie begründet in dem physiologischen Zustande. Weil man das Gefühl der Stärke hat, vertraut man auf Gott, weil das physiologische Grundgefühl reich ist, hofft man. Es ist nicht umgekehrt so, daß, weil man auf Gott vertraut, man das Gefühl der Stärke hat. Wenn wir nun aber einmal falsche Gründe und Ursachen angenommen haben, so werden diese im Gedächtnis mit den Sinneseindrücken reproduziert. So ist unsere Außenwelt, wie wir sie in jedem Augen-

blicke projizieren, unauflöslich an die alten Irrtümer gebunden. Wir legen die Außenwelt aus mit dem Schematismus des Dinges und finden so Dinge in der Welt. Aber auch die innere Erfahrung beruht darauf, daß zu der Erregung der Nervenzentren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird, die gar keine wirkliche zu sein braucht. Was uns bewußt wird, steht unter Bedingungen, deren Erkenntnis uns ganz und gar vorenthalten ist. Um uns zu beruhigen, erdichten wir für alle Erlebnisse Ursachen. So haben wir unsre Vorstellungen von Geist, Vernunft gebildet, indem wir die Folge von Gedanken, Gefühlen auf eine Ursache zurückführen, und so Logik und Vernunft in uns gefunden und diese dann wieder in die Dinge projiziert. So haben wir eine ganze Scheinwelt erzeugt. So habe man das denkende Subjekt fingiert; habe das Bewußtsein enorm überschätzt, habe den Geist als Ursache gelten lassen, das Bewußtsein als eine höchste Form, die wahre Welt als geistige angesehen. Daher soll der Fortschritt im Bewußtwerden liegen, man wolle sich dem wahren Sein durch Dialektik nähern, den Menschen in Geist auflösen, alles Gute aus der Geistigkeit ableiten.

Statt all dieser Irrtümer sei vielmehr an dem Unmittelbaren festzuhalten. Das Bewußtsein sei ein abgeleitetes. Es sei eine Schlußerscheinung, ein künstliches Produkt, keine Ursache. Der Instinkt, der Automatismus muß an seine Stelle treten, die Unmittelbarkeit der Aktion. So sind wir es, die aus unsern Sinnesempfindungen eine Welt der Dinge projizieren, und nun, wenn die Welt so zurecht gemacht ist, fragt man wieder, ob nicht die Welt die Folge solcher Subjekte sei, die sie zurecht gemacht haben. So scheint das Subjekt allein beweisbar, das Objekt ein modus des Subjekts. Aber der Subjektbegriff ist selbst eine Fiktion, er ist das Resultat der Fiktion, daß viele gleiche Zustände in uns die Wirkung eines Substrats wären. Aber diese Gleichheit haben erst wir durch Abstraktion geschaffen, an sich ist sie gar nicht da und wir suchen nun für diese Abstraktion eine Ursache. Das Subjekt wird als Ich interpretiert, als Ursache alles Tuns, als Täter, und in Analogie mit uns werden alle Dinge nun

zu Substanzen und Ursachen. In Wahrheit gibt es kein einheitliches Subjekt, auch keinen Willen als Einheit. Alle unsere Kategorien sind sensualistischer Herkunft. So ist auch der Begriff Gattung und Individuum ohne Realität; Form, Gesetz, Idee, Zweck, sind Begriffe, mit denen wir nicht eine wahre Welt verstehen, sondern uns eine Welt zurechtmachen. Durch unsere der Hauptsache nach gleichen Bedürfnisse sind auch unsere Sinne so präzisiert worden, daß die gleiche Erscheinungswelt immer wiederkehrt und dadurch den Anschein der Wirklichkeit bekommen hat. Bevor uns die Logik zum Bewußtsein kam, haben wir ihre Postulate im praktischen Interesse in die Wirklichkeit hineingelegt. Wir haben die Welt logisiert. Die Kausalität ist kein Tatbestand, sondern eine Interpretation. Hat man erst begriffen, daß das Subjekt nichts ist, das wirkt, sondern nur eine Fiktion, so folgt auch, daß es keine wirkenden Dinge gibt, keine wirkenden Atome, keinen Mechanismus der Atome, kein Ding an sich und keine Erscheinung, die doch nur der Gegensatz zum Ding an sich ist (XV, 286); es gibt dann auch kein Objekt, keine Substanz, keinen Geist und keinen Stoff. Alle diese Begriffe sind nur feste logische Formen, die wir bilden, in Wahrheit ist alles im Werden.

Kurz: der Mensch als schaffender projiziert mit seinen Begriffen eine übersichtliche Welt des Seins im praktischen Interesse, um so über die Wirklichkeit Herr zu werden, als Hülfsmittel des Lebens. Dazu dient die Logisierung, Rationalisierung, Systematisierung. Fragt man aber, warum man im Interesse des Lebens eine solche metaphysische Welt des Seins erträumt, so kommt der praktische Gesichtspunkt in Betracht, daß man die wirkliche Welt für die Quelle des Leidens hält und um diesem zu entgehen, sich in die transzendente Welt flüchtet, sich dem Vergänglichen gegenüber nach Wahrheit sehnt. Im Haß gegen die wirkliche Welt entsteht der Wunsch einer anderen Welt. Aber tapfere Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Wertfragen, sondern als Begleitzustände. Kurz, die Metaphysik ist antropocentrisch, wenn man sie nach ihren praktischen Motiven und wenn man sie in ihrer theoretischen Begründung betrachtet. Der Hauptirrtum ist der,

daß man in den Vernunftformen ein Kriterium der Realität zu haben glaubt und so einen Idealdogmatismus schuf. Dadurch wird der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit abgeschnitten und die Wissenschaft resigniert sich, auf eine scheinbare Welt angewiesen zu sein. „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft. Sie ist die Anzweiflerin und Verleumderin der Welt, die wir sind, sie war bisher ihr gefährlichstes Attentat auf das Leben."

Hier gibt er nun seiner Verurteilung der Metaphysik noch eine andere Wendung. Die metaphysische Erkenntnis verdankt ihre Geltung unserer Verachtung dieser Welt, in der wir leben. Wir wollen uns nicht in die Tatsächlichkeit dieser Welt ergeben, wir halten diese Welt für unecht, betrügerisch, schädlich. Das kommt aber daher, weil wir uns in dieser Welt nicht betätigen, und das beruht auf dem Sinken des Willens zum Leben, zur Macht. Die Sehnsucht nach Bleibendem, nach Wahrheit ist Sache des müden Menschen; der Glaube an eine Welt, die sein sollte, ist der Glaube eines Unproduktiven. Der Wille zur Wahrheit ist Ohnmacht des Willens zum Schaffen. Wäre er nicht müde, so würde er das Seiende als tot und langweilig verachten. „Ein Volk, das auf sich stolz ist, würde nicht zugeben, daß ein anderes Volk das wahre Volk sei." Daß man die metaphysische Welt für die wahre hält, ist symptomatisch. Diese andere Welt ist ein Synonym des Nichtlebenwollens; der Instinkt der Lebensmüdigkeit hat die andere Welt geschaffen, der Philosoph, der religiöse Mensch, der eine göttliche Welt will, eine entnatürlichte Welt, der Moralist, der eine freie, vom Fatum unabhängige gute Welt fingiert.

Kurz, Nietzsche betrachtet das logische Gebiet, das Denken, nur als Mittel für den Willen zur Macht. Solange man mittels des Denkens durch Vereinfachung Herr über das Mannigfaltige wird, ist es zu brauchen, wenn auch seine Begriffe nicht wahr sind. Wenn es sich aber fortsetzt in dem Ausbau einer Metaphysik, die es der Welt des Werdens entgegenstellt, so ist es bloß ein Symptom einer müden Dekadenz. Überhaupt aber ist

es in jedem Falle von geringer Bedeutung. Nur solange es dem Willen zur Macht dient, hat es Wert. Aber weit besser als das Denken ist die unmittelbare Genialität und Inspiration des Philosophen, der sich mit dem richtigen Instinkt praktisch betätigt, das richtige Werturteil fällt und entsprechend handelt. Das philosophische Denken aber, das sich in eine metaphysische Welt verliert, ist ein Produkt müder Dekadenz und dem gegenüber bedarf es einer nihilistischen Kritik, die erst wieder die Bahn frei macht, damit man die werdende wirkliche Welt als die einzige erfaßt, gut heißt, und durch Betätigung des genialen Machtwillens bejaht.

Diese Kritik der Metaphysik steht in einem gewissen Gegensatz zu Schopenhauers Denkweise. Für diesen war die wirkliche Welt Scheinwelt und ihr sollte der Wille, der zu quiescieren ist, zugrunde liegen. Nietzsche macht es umgekehrt. Er verwirft die transzendente Welt. Für ihn gibt es nur die Welt des Werdens. Sie ist die wirkliche Welt. Man darf gar nicht die wirkliche und die scheinbare Welt unterscheiden. In dieser wirklichen Welt sind nun aber keine Individuen, keine Gattungen, streng genommen auch kein Wille, sondern nur Aktionen und Reaktionen, Aktions- und Reaktionszentren und das Wort Welt bezeichnet nichts als das Gesamtspiel dieser Aktionen. Weiter gibt es in Wahrheit nichts. Nietzsche ist nicht ein Feind der Metaphysik überhaupt, aber der Metaphysik, die die Wirklichkeit als Erscheinung von einer hinter der Erscheinung liegenden Welt trennt, die von einem Sein träumt, statt das Werden anzuerkennen, das in beständigen Aktionen besteht. Soviel Aktion, soviel Wert. Nietzsche ist der Freund Heraklits, der Romantiker des beständigen Werdens. Nicht auf Lust- und Unlustempfindungen kommt es an, die Begleiterscheinungen sind, sondern auf Machtentfaltung in Aktionen. Wirklich ist das, was das Gefühl am stärksten erregt, das Sinnliche, bei dem der stärkste Widerstand zu leisten ist. Die höchsten Grade in der Leistung erwecken den Glauben an deren Wirklichkeit. Was wir wahrnehmen, ist nicht Materie, nicht Atome, nicht Naturgesetze, sondern Aktionen mit mehr oder weniger Kraft.

Jedes Aktionszentrum hat die unmittelbare Tendenz alle anderen zu unterjochen. Wenn das nicht geht, können sich einige verbinden, um andere zu unterjochen. Das Wirkliche ist Aktion in verschiedenen Graden, die Welt die Summe der Aktionen — manchmal sagt er, das Ganze der Aktionen; allein da die Aktionen nicht durch irgendwelche einheitliche Macht dirigiert werden sollen, so kann die Welt nur auf dem Aufeinanderwirken der Aktionen beruhen.

Auf diesem Wege hat er die Natur und die Menschheit verstehen wollen. „Versetzen wir den Begriff Ursache zurück in die uns einzig bekannte Sphäre, woraus wir ihn genommen haben, so ist uns keine Veränderung vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht gibt. Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein Übergreifen von Macht auf andere Macht statt hat.“ „Stärker werden wollen von jedem Kraftzentrum aus ist die einzige Realität, nicht Selbstbewahrung sondern Aneignen, Herrwerden — Mehrwerden, stärker werden wollen.“ „Der Mechanismus ist nur eine Zeichensprache für die Tatsache kämpfender und überwindender Willensquanta“ (XV, 314); er müßte eigentlich sagen: Aktionsquanta, da er ja im Grunde auch keinen Willen mehr kennt. „Es gibt kein Gesetz, jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz.“ Die Mechanik ist schon eine Übersetzung dieser Aktionenwelt in eine sichtbare Welt fürs Auge, in Bewegung; sie ist bereits als Lehre der Bewegung eine Übersetzung in die Sinnensprache des Menschen. Nietzsche geht von der Biologie aus und den biologischen Erfahrungen, von der Physiologie, die er verallgemeinert. Er redet zuletzt nur von dynamischen Quanta, die in Spannungsverhältnissen stehen. „Der Wille zur Macht, nicht ein Sein, nicht ein Werden, ein Pathos ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden ergibt.“ „Das innerste Wesen ist Wille zur Macht.“ Ursache und Wirkung ist nichts als der Kampf zweier in Macht ungleicher Elemente, aus dem ein Neuarrangement der Kräfte hervorgeht. So strebt jeder Körper danach, über den ganzen Raum Herr zu werden und alles zurückzustoßen, was

seiner Ausdehnung widerstrebt. Stößt er auf gleiche Bestrebungen anderer Körper, so endet der Kampf damit, sich mit denen zu arrangieren, die ihm verwandt genug sind. Dann konspirieren sie zusammen zur Macht. Es gibt nichts Unveränderliches, es gibt keine Atome, Monaden, sondern Herrschaftsgebilde. Die Sphäre des Beherrschenden beständig wachsend oder periodisch abnehmend. Wert ist der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren. So gibt es „keinen Willen, sondern Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren". Die Summe von Aktionen zu einem Zentrum ist das Selbst und Selbstsucht ist soviel wert, als der physiologisch wert ist, der sie hat, d. h. als er Macht hat. Zuletzt entscheidet alles die Physiologie. „Der Gesichtspunkt des Wertes ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-, Steigerungsbedingungen in Hinsicht auf Komplexe von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Lebens." Wie er so in der Natur überall Aktionen findet, findet er auch überall in ihr Affekt. „Denn der Wille zur Macht ist die primitive Affektform und alle anderen Affekte sind nur seine Ausgestaltungen."

Nietzsche ist so sehr physiologisch orientiert, daß er die Natur nur als lebend, das Leben nur als Machtaktion verstehen kann. Wenn der Pessimismus Schopenhauers auf Glück und Unglück sieht, sieht Nietzsche nur auf das Pathos der Machtentfaltung. Er erkennt nicht den Mechanismus an, weil er nicht auf der Erfahrung ruht, sondern schon eine Abstraktion des Denkens ist; er findet die gesamte Welt als eine Summe von Aktionen; ihm ist diese Aktionenwelt belebt, ihr innerstes ist Betätigung der Macht; aber wie Hartmann kann er auch nur die Welt beseelt denken. Die Aktionen haben Pathos, ein Pathos der Machtentfaltung, Lust und Schmerz sind nur Begleiterscheinungen im Dienste der Macht.

Weil seine Naturauffassung nicht mechanisch, sondern dynamisch-animalisch ist, widerspricht er auch dem Darwinismus. Der Kampf ums Dasein ist ihm nicht berechtigt. Nicht um das Dasein wird gekämpft, so arm ist die Natur nicht, sondern um Macht.

Er ist Vitalist. Das Leben ist aber nur ein Spezialfall des Willens zur Macht; sie spricht sich im Leben aus. Der Darwinismus überschätze ins Unsinnige den Einfluß der äußeren Umstände, verkenne die von innen Formen schaffende Gewalt. Der Nutzen eines Organs im Kampf ums Dasein erkläre nicht seine Entstehung. Denn meist nütze es während des Werdens nichts. Das Individuum selbst sei ein Kampf der Teile, seine Entwickelung beruhe auf dem Vorherrschen einzelner und Organwerden anderer Teile. Die künstliche Züchtung habe nicht viel Bedeutung; man könne die Natur nicht entnatürlichen. Beispiele unbewußter, natürlicher Selektion gebe es fast gar nicht; es verbinden sich geschlechtlich die verschiedensten Individuen, um den Typus zu erhalten. Es gebe keine Übergangsformen. Jeder Typus habe seine Grenze, über den hinaus es für ihn keine Entwickelung gebe. Es kommt für die Vollkommenheit des Individuums wie der Gattung darauf an, daß die verschiedenen Aktionen, aus denen sie bestehen, entsprechend geordnet sind, wie er auch vom Menschen verlangt, daß seine Affekte, Triebe, Sinne so geordnet sind, daß ein Affekt vorherrscht, wie er auch in der Gesellschaft Rangordnung verlangt. Er leugnet auch die Entwickelung vom Niederen zum Höheren in der gesamten Tier- und Pflanzenwelt, vielmehr ist „alles zugleich und übereinander und durcheinander und gegeneinander". Die reichsten und komplexesten Formen — d. h. die höheren Typen sind die vergänglichsten. Das sei bei Tieren und Menschen gleich. Das Wachstum der Macht einer Gattung sei durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, der Starken weit weniger garantiert als durch die Präponderanz der mittleren und niederen Typen. Es könnte auffallen, daß Nietzsche zu derselben Zeit, wo er darwinistisch die Züchtung einer höheren Rasse, als Grundlage des Übermenschen befürwortet, sich so über die Vergänglichkeit der höchsten Typen ausspricht. Wir werden darauf zurückkommen. So viel ist aber jedenfalls sicher, daß er den Willen zur Macht zum Universalprinzip gemacht hat.

Die physiologischen Vorgänge, z. B. die Ernährung wird auch nur als eine Folgeerscheinung des Willens stärker zu werden auf-

gefaßt. Nicht der Hunger, nicht die Selbsterhaltung sei das Treibende. Das Aneignungsbedürfnis des Protoplasma suche etwas, das ihm widersteht, um sich dasselbe einzuverleiben. Erst später sei das Aneignungsbedürfnis des Organismus auf den Hunger, den Wiederersatz des Verlorenen reduziert worden. Ebenso sind Lust und Unlust nicht etwa Ziel, sondern nur Reizmittel zur Verstärkung der Macht. Es werden Hindernisse empfunden, um überwunden zu werden. Er gibt aber zu, daß die Unlust infolge einer Vergeudung von Macht von der Unlust als Reiz zu unterscheiden sei, und ebenso die Lust des Sieges von der Lust des Einschlafens, der Lust an der Ruhe, die Erschöpfte haben. Die normal Mächtigen dagegen fragen gar nicht nach Lust und Unlust. Lust und Unlust sind für sie nur Begleiterscheinungen ihrer beständigen Ausdehnung des Willens zur Macht. Wenn eine Störung des Organismus eintritt, deren Schädlichkeit die Erfahrung lehrt, so entstehe ein langes Nachzittern des Schrecken erregenden Choks im cerebralen Herde des Nervensystems d. h. Schmerz. Der Schmerz selbst ist also eine Reaktion auf eine Verletzung, er ist nicht eine Verminderung des Machtgefühls. Lust und Unlust sind Willensreaktionen, in denen das intellektuelle Zentrum den Wert gewisser eingetretener Veränderungen zum Gesamtwert fixiert, zugleich als Einleitung von Gegenaktionen. Überall ist das Treibende die Richtung auf Macht. „Warum kämpfen die Bäume des Urwaldes miteinander? um Glück? — um Macht!“ Dasselbe gilt von den Menschen: „Der Mensch, Herr über Naturgewalten geworden, Herr über seine eigene Wildheit und Zügellosigkeit, der Mensch im Vergleich zu einem Vormenschen stellt ein ungeheures Quantum von Macht dar — nicht ein Plus von Glück. Wie kann man behaupten, daß er nach Glück gestrebt habe.“ In diesem Sinne zeigt er, wie die Unlust als Reiz des Lebens wirke, wie normale Unbefriedigung unserer Triebe das Stimulans des Lebens sei, nicht wie die Pessimisten meinen dazu diene, das Leben zu verleiden. Der unterste (d. h. allem zugrunde liegende) Instinkt sei überall der Machtwille. „Zwecke, Ziele, Absicht haben wollen ist so viel wie wachsen wollen,

stärker werden wollen" (XV, 333). „Eine reiche Natur fragt den Teufel danach, ob sie selig wird, sie hat kein Interesse am Glück irgendwelcher Gestalt, sie ist Kraft, Tat, Begierde, sie vergreift sich an den Dingen." „Wo das hedonistische Interesse in den Vordergrund tritt, kann man auf Mißratenheit schließen." „Das ganze bewußte Leben arbeitet im Dienste möglichster Vervollkommnung der Lebenssteigerung. Das Bewußtsein ist nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machtentwickelung des Lebens." „Die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen und so, daß der Faden immer mächtiger wird, das ist die Aufgabe." „Wenn aber das Bewußtsein selbst ein Mittel ist, so dürfen nicht Bewußtseinszustände Lust und Schmerz zum obersten Wertmaß genommen werden." „Auch die Entwickelung der Geistigkeit ist ein Mittel zu relativer Dauer der Organisation." Nietzsche denkt insofern monistisch, als er die Menschen nicht anders taxiert als die Natur. Überall, im Menschen und in der Natur ist der Wille zur Macht das Bestimmende.

Allein hier offenbart sich nun eine wunderliche Zweideutigkeit, die in seinem Begriff des Willens zur Macht notwendig enthalten ist Wenn jedes Wesen danach strebt, seine Macht zu erweitern, so muß die vollkommenste Form eine solche Aktionsgruppe sein, die die höchste Macht entfaltet, d. h. das mächtigste Individuum, und so hält er den Übermenschen und die Herrenrasse, aus der er hervorgeht, für die höchste Entwickelungsform und stellt sich in schärfsten Gegensatz zu der Masse. Andererseits aber haben diese Individuen keinen Aneignungsstoff, wenn es nicht schwächere gibt, die sie in ihre Dienste stellen, an denen sie ihre Macht ausüben können. Ja diese Schwächeren bilden die Masse, und die Individuen höherer Ordnung können sich nur in schwerem Kampfe gegen sie behaupten. Gegen die List und Klugheit der Masse haben die anderen einen schweren Stand. Sie sind nicht nur selten, sie können sich auch keineswegs immer behaupten, und in jedem Falle sind sie ein Glücksfall und ein Ende. So kann man auch nicht von einer aufsteigenden Entwickelung reden. Vielmehr sind die höchsten nur ein seltenes Ereignis. Aber sie

bleiben nicht. Vielmehr folgt einem solchen Höhepunkt, den man als Maximalstand Gott nennen mag, wieder eine Entgottung. Der Höhepunkt ist ihm „die höchste Vergeistigung der Macht auf dem sklavenhaftesten Grunde", offenbar ein Ideal, das in der Antike zu Hause ist. Da nun die Gesamtheit der Kraft gleich bleibt, ein Gleichgewichtszustand ausgeschlossen ist, ein Dauerzustand der Welt nicht bleibt, so ergibt sich ein ewiger Kreislauf. Der höchste Zustand wird immer wieder von Einzelnen erreicht, aber es entsteht auch immer wieder von ihnen aus eine absteigende Linie, eine Dekadanz. Das Dasein ist ein beständiger Wechsel zwischen Vergottung und Entgottung. Da in der Gegenwart die Dekadenz besonders stark ist, so ist der Übergang zu einer neuen Vergottung zu erwarten, zu einem Übermenschen. Daher muß der gegenwärtige Zustand aufgehoben werden, muß die Decadence zum Bewußtsein gebracht werden, ist ein Nihilismus, eine völlige Vernichtung der gegenwärtigen Zustände nötig, damit die Bahn für eine Herrenrasse und den Übermenschen, der ihr entstammt, frei wird. Aber da der Übermensch doch schließlich die Masse als Folie braucht, so kann auch diese nicht vernichtet werden. Sie muß nur so gebildet werden, daß sie ein brauchbares Organ für die Herrenrasse wird, und besonders für den Übermenschen.

Andererseits aber kann er sich auch nicht verhehlen, daß, wenn der Übermensch gekommen sein wird, er nicht ewig bleiben kann. Gerade die Übermenschen lassen eine große Leere zurück. Dann kommt wieder eine Periode der Dekadenz, wo der Wille zur Macht nur in mittelmäßigen und dekadenten Formen erscheint, wo er auf Massenaktionen verteilt ist und sich nicht in einem Individuum vorzüglich konzentriert.

Aber das ist nur eine andere Form, wie das Leben sich betätigt. Sein letzter Gedanke ist doch die Herrschaft des Lebens. Dem gibt er auch Ausdruck in seiner Lehre von der beständigen Wiederkunft. Sie ist der letzte Ausdruck für das Naturleben, das er verehrt. In der Welt ist ein Wiederkehren aller Vorgänge. So verknüpft er das ewige Werden mit dem Beharren des Lebens. Schon Plato kennt die Weltumläufe, nur meint

Nietzsche, es kehre alles in der gleichen Form wieder. Mit dieser Offenbarung des „Zarathustra“ scheint er nun doch gewissermaßen den Prozeß des ewigen Werdens festzulegen, wenn immer dasselbe in den verschiedenen Weltperioden wiederkehrt. In dem Kreislauf des Prozesses offenbaren sich alle Formen und Stufen des Willens zur Macht, und so ist die Welt „ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einnahmen, als Spiel von Kräften und Kraftwellen, zugleich eines und vieles, hier sich häufend und dort sich mindernd, ein Meer in sich selbst stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sichselberwidersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklanges, sich selbst bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden kennt, keinen Überdruß, keine Müdigkeit, diese meine dionysische Welt des ewig sich selbst Erschaffens, des ewig sich selbst Zerstörens, diese Geheimniswelt der doppelten Wollust, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring guten Willens ist, auf eigener Bahn sich immer um sich und nur um sich zu drehen, diese meine Welt, wer ist stark genug, diesem Spiegel seine eigene Seele entgegenzuhalten? Wer das vermöchte, müßte er dann nicht noch viel mehr tun, dem Ring der Ringe sich selber anverloben, mit dem Gelöbnis der ewigen Wiederkunft? Mit dem Ring der ewigen Selbstsegnung, Selbstbejahung?“ (XV, 411). Hieraus scheint hervorzugehen, daß schließlich in dem Philosophen die ganze Welt mit ihren Gegensätzen sich spiegelt, in der doch

überall der Wille zur Macht durch alle Gegensätze hindurch sich betätigt. Gerade der Kreislauf des Lebens zeigt durch den Gegensatz hindurch die unverwüstliche Lebenskraft und dieser inne zu werden ist das Höchste. Man sieht gerade in diesem beständigen Wechsel der Gegensätze den durch und durch romantischen Charakter seines Philosophierens, den proteusartigen Charakter seines Denkens, dem die Welt selbst ein Proteus ist. Daß ihm doch zuletzt alles auf das Leben ankommt, das in jeder Gestalt sieghafte Macht ist, das zeigt folgende Stelle: XV, 490. „Dionysos gegen den Gekreuzigten, da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung . . . Das Problem ist das vom Sinn des Leidens, im ersten Fall gilt das Sein (er meint die wirkliche Welt, wie sie ist) als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid zu rechtfertigen. Der tragische Mensch (im Unterschied vom christlichen) bejaht noch das herbste Leiden. Er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu. Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden, er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden. Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leiden, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen — der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens. Er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.“ „Ist der heidnische Kult nicht eine Form der Danksagung und Bejahung des Lebens? Mußte nicht sein höchster Repräsentant eine Apologie und Vergöttlichung des Lebens sein, Typus eines wohlgeratenen und entzückt überströmenden Geistes, Typus eines die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hereinnehmenden und erlösenden Geistes?“ Nietzsche möchte das Leben trotz des Todes und der Vergänglichkeit als das herrschende ansehen. Es hat etwas Tragisches, zu sehen, wie er, der dem Leiden und Tode verfallen ist, die Lebensfahne hoch hält. Aber das Leben herrscht nur dann, wenn sich im Ganzen die Summe der Lebensaktionen nicht mindert, wenn sie sich

nur verschieden verteilt. Und so hören wir denn auch den Satz: „Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick. Die Summe seines Wertes bleibt sich gleich: anders ausgedrückt, es hat gar keinen Wert, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre, und in bezug worauf das Wort Wert einen Sinn hätte. Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar.“ XV, 408. Mit anderen Worten: Der Wille zur Macht, der Lebenswille besteht in seinen verschiedenen Formen, die beständig wechseln, und nur wenn man auf die relativen Werte sieht, so kann man Wertunterschiede machen. Das Leben braucht auch die Zerstörung, „die Welt lebt von sich selbst, ihre Exkremente sind ihre Nahrung“.

Es ist nicht zu verwundern, daß Nietzsche schließlich trotz aller feierlicher Verkündigung der „Umwertung aller Werte“ bei solchen Sätzen ankommt, die absolute Werte in Zweifel ziehen; die Stadien der Welt, in welchen Übermenschen erscheinen, sind nur die höchsten Stadien der Welt, weil hier die Macht sich am glänzendsten entfaltet, aber nicht die absoluten. Er redet zwar von einer Vergottung der Welt, aber auch von einer Entgottung. Und wenn nun in dem Stadium der Entgottung ebenso viel Wille zur Macht da ist, nur auf die Massen verteilt, kann man dann, an dem Maßstab des Lebens gemessen, etwas anderes sagen, als die Summe des Wertes in der Welt bleibe sich immer gleich? Dann kann man aber nicht mehr von Vergottung und Entgottung reden, weil es sich nur um relativ verschiedene Verteilung handelt. Und wenn nun das Leben seiner Art nach den Tod braucht, wenn die Lebensaktionen Machtaktionen sind, welche sich auf Kosten anderer ausdehnen, sie „ausbeuten“, kann man dann noch den Maßstab des Lebens als den höchsten hinstellen, wenn das Leben doch gerade dadurch besteht, daß es anderes vernichtet? Eben daher sagt er auch wieder, der Gesamtwert der Welt sei unabwertbar. Es ist dasselbe Machtquantum in der Welt, nur immer verschieden verteilt. Es handelt sich nicht um einen absoluten Wert, sondern nur um verschiedene Verteilung der relativen Machtquanta und schließlich ist alles nur relativ, nur ein beständiges Kämpfen der Machtaktionen miteinander.

Es sind hier zweierlei Betrachtungen nicht ausgeglichen, die eine, welche von dem Standpunkt des einzelnen ausgehend, die höchste Macht des einzelnen am höchsten schätzt, und die andere, welche von dem Standpunkt der Welt aus alle Machtentfaltung nur als eine relativ verschiedene Verteilung des immer gleich bleibenden Machtquantums ansieht. Von dem letzten Standpunkte sinken alle Werte der Welt wieder zusammen, und es bleibt nur das von dem Tod lebende Leben, das eben deshalb sich nicht mehr zum absoluten Maßstab eignet, weil es nicht ohne sein Gegenteil, den Tod, sein kann. Wenn das Leben nur von Ausbeutung des anderen lebt, so bleibt es ein relatives Prinzip. Ja man könnte mit Recht fragen, ob Nietzsche überhaupt das Recht hat, von einer Welt zu reden, ob er nicht bloß von verschiedenen Aktionsquanten reden darf, die miteinander im Kampf sind und ob nicht die „Welt" als Einheit wieder ein metaphysisches Produkt der Vernunft ist. Das Leben als Wille zur Macht, das auf Kosten anderer lebt, ist kein letztes Prinzip. Denn es braucht die anderen, von denen es lebt, die es tötet oder ausbeutet.

Hier ergibt sich etwas Ähnliches, wie bei Herbert Spencer, den er bekämpft. Auch nach Spencer ist im Grunde genommen das Quantum der Kausalität in der Welt immer gleich, da gilt das Gesetz der Erhaltung der Energie. Da ist kein Wertmaßstab möglich, sondern es ist immer eine Integration auf der einen, und Desintegration auf der anderen Seite. Von einer Steigerung im Prozeß kann man nur reden, wenn man sich auf den Standpunkt einer Weltsphäre stellt, in der die Integration herrscht. Innerhalb dieser findet ein Fortschritt statt zu labilem Gleichgewicht. Sieht man aber auf das Ganze der Welt, so entspricht dieser Integration anderswo eine Desintegration und wenn die höchste irdische Organisation erreicht ist, geht das labile Gleichgewicht in Erstarrung über und löst sich in Atome auf.

Nietzsche redet von Dekadenz und von Aufsteigen zu dem Übermenschen. Dieser Maßstab ist auch nur vom Standpunkt des Übermenschen genommen. Von da aus ist Dekadenz da. Andererseits aber ist, vom Ganzen aus gesehen keine Dekadenz

da, denn die Summe der Macht bleibt sich immer gleich. Für das Ganze gibt es keinen Fortschritt, keinen Rückschritt. Nietzsches Lebensbejahung ist ein Widerspruch in sich; denn das Leben selbst braucht den Tod. Die höchste individuelle Machtentfaltung braucht die Masse und kann ohne sie nicht sein, und die Masse wird ihrer auch immer wieder Herr. „Das Genie ist die sublimste Maschine, die es gibt, folglich die Zerbrechlichste." Da nützt es nichts, wenn er sagt: „Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens, nicht nach dessen Schwächung und Auslöschung. Ich schätze die Macht eines Willens danach, wieviel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vorteil umzuwandeln weiß. Ich rechne dem Dasein nicht seinen bösen nnd schmerzhaften Charakter zum Vorwurf an, sondern hege die Hoffnung, daß es einst böser, schmerzhafter sein wird, wie bisher." Das ist die Selbstbehauptung des Willens zur Macht — aber wie lange hält sie? Ist das Individuum unendlich? Es muß doch wieder vergehen. Das Genie, der Übermensch ist ein Ende und hinterläßt Leere. Das Leben vollzieht sich nur im Kreislauf; es ist kein absolutes, sondern so wie er es faßt, als physiologisch bestimmtes Individualleben nur ein quantitativ begrenztes Prinzip. Das gibt er sofort wieder zu, sobald er seine Blicke auf die ganze Welt richtet.

Aber sein gewöhnlicher Standpunkt ist der der Gegenwart, und für diese erwartet er eine Steigerung zum Übermenschen. Von diesem Standpunkt aus beurteilt er die ganze gegenwärtige Kultur.

Wenn er prinzipiell zugibt, daß die Macht relativ ist, so kann er natürlich auch den relativ höchsten Standpunkt nicht als den einzig berechtigten ansehen, schon deshalb nicht, weil er auf dem sklavenhaftesten Grunde ruhen soll. Die Sklaven müssen also doch auch leben. Es geht schon hieraus hervor, daß Nietzsche die verschiedenen Stufen nebeneinander muß bestehen lassen, und was für die eine gilt, kann nicht für die andere gelten. Wenn er also die Kultur behandelt, so kann er nicht eine gleichmäßige Kultur für alle befürworten, weder eine gleichmäßige Moral, noch

eine gleichmäßige Religion, noch eine gleichmäßige Kunst. Indem er den Unterschied dieser Stufen hervorhebt, verlangt er eine Rangordnung, ein Pathos der Distanz zwischen der höchsten Stufe und den niedrigen. Die Machtmenschen, die Herrenmenschen haben ihre besondere Art zu leben, ebenso diejenigen, welche zum Gehorchen da sind. Auch diese tun sich wieder auf ihre Weise zusammen, und es gibt auch da Differenzierungen zwischen den Leitern und Geleiteten, z. B. den Priestern und der Masse. All diese Unterschiede sind nun aber einfach physiologisch begründet, und jeder lebt demgemäß auf seine Weise mit natürlicher Notwendigkeit. Eigentlich könnte hier nur die Art beschrieben werden, wie jede Stufe nach ihrem eigenen Instinkt verfährt. Denn nicht nur bei der höchsten Blüte der Menschheit, sondern auch da, wo der Lebenstrieb schwächer ist, will er sich wenigstens nach Möglichkeit behaupten und die, bei denen das letztere der Fall ist, schließen sich deshalb auch wieder zusammen.

Allein andererseits fällt Nietzsche nun doch Werturteile, und das Wertvolle soll verwirklicht werden. Von hier aus angesehen, gibt es nun Menschen, die an dem Maßstab des Wertes des Willens zur Macht gemessen, als relativ vollwertig anzusehen sind; das ist die Herrenrasse und der Übermensch. Dann gibt es solche, die diesen Vollwertigen dienen, das ist der normale Durchschnittsmensch, das Herdenwesen. Ferner gibt es auch solche, die sich den Vollwertigen widersetzen, die keine solche Rangordnung wollen, die von einem Ressentiment gegen die Herrenrasse erfüllt sind, und die auch ihren Willen zur Macht, den Willen der Masse gegen die wenigen Genien durchsetzen wollen. Es gibt endlich auch solche, die dem Tode am nächsten nur ihr Leben noch weiterschleppen, und diese ganz Schwachen und Elenden soll man dem Untergang überlassen. Wenn Nietzsche von Dekadents redet, so ist dieser Begriff natürlich an dem Maßstab der Höchststehenden gebildet. Dann sind die Dekadents, die gegenüber der aufstrebenden Herrenrasse zurückbleiben. So sind denn schließlich alle Dekadents, die nicht zu der Herrenrasse gehören. Denn sie werden auf deren Kosten ja ausgeholt. Auch die, welche da

sein müssen, um den Herren zu dienen, sind diesen gegenüber Dekadents. Zwar scheint, da nicht alle Herren sein können, eine Sklavenmasse normal zu sein. Allein Nietzsche weist doch immer wieder darauf hin, daß die Masse ein Ressentiment gegen die Vornehmen habe, daß sie ihnen nicht freiwillig gehorche, sondern sich instinktiv ihrer Macht als Masse bediene, um sich gegen die Herren selbständig zu behaupten. Gegen alles nun, was seinem höchsten Ideal und dessen Durchführung hinderlich ist, richtet er die schroffste Kritik und sieht darin Dekadenz.

Man wird nicht leugnen können, daß die Unklarheit seines höchsten Maßstabes, des Willens zur Macht in seiner Beurteilung der Stufen der Menschen hervortritt. Denn einerseits kann er diese Stufen nur als berechtigt anerkennen; da scheinen Herren und Diener füreinander bestimmt zu sein. Andererseits erhält sich alles Leben nur durch Kampf, und so stehen auch die Stufen einander feindlich gegenüber, und die Masse erscheint den Herren gegenüber als dekadent, und er gießt über sie, sofern sie sich den Herren widersetzt und sich als dekadent erweist, die Schalen seines Zornes aus, ohne doch irgendwie nach seinen eigenen Grundsätzen etwas ändern zu können. Denn die Masse ist ebenso notwendig, wie die Herren, und jeder entfaltet, soweit als er kann, seinen Lebens- und Machttrieb, ja im gesamten Haushalt der Natur sind die Dekadents ebenso berechtigt als die Herren, weil schließlich die letzteren immer wieder aufhören und der Übermensch eine vorübergehende Erscheinung ist. Wir werden nun im Einzelnen überall auf diesen Widerspruch stoßen, der in seinem Prinzip begründet ist. Nicht nur lautet das Urteil über eine Stufe ganz anders, je nachdem man diese Stufen als füreinander bestimmt oder als in notwendigem Konflikt miteinanderstehend ansieht, je nachdem man den Standpunkt der Herrenrasse und des Übermenschen als den einzig berechtigten erklärt, dem alles sich zu unterwerfen hat, oder ihn nur als eine vorübergehende Phase beurteilt in der Verteilung der Machtquanta in der Welt, der eine andere Verteilung folgt, ohne daß deshalb die gesamte Welt irgendwelche Einbuße erlitte. Kurz man wird immer einen doppel-

ten Maßstab finden, bald den der hervorragenden Individuen, bald den der Masse, der zwar zurückgedrängt wird, aber doch nie ganz verschwindet. Stellt er sich auf den Standpunkt der Gegenwart, welche er als eine Vorbereitung für das Herannahen des Übermenschen ansieht, so wirft er der bisherigen Entwickelung vor, daß sie dieses Ideal nicht hat aufkommen lassen, und zwar in keinem Kulturzweig. So verlangt er denn die „Umwertung aller Werte". Da wird von dem Standpunkt des Ideales, des Zieles, des Übermenschen alles verurteilt, was der Erreichung des Zieles im Wege steht. Da sind ihm die Massen mit ihrem Masseninstinkt ein Dorn im Auge „die Vielen, Allzuvielen". Da müssen alle Hindernisse für die Entstehung des Übermenschen beseitigt werden. Da wird die Massenkultur verurteilt, der aristokratische Zug, das Pathos der Distanz hervorgehoben, das Christentum mit seiner Gleichmacherei als die schlechteste aller Religionen angesehen. Der „Nihilismus", der Zusammenbruch aller bisherigen Überzeugungen, wird für notwendig gehalten, damit die wahre Schätzung des Lebens und Machtwillens sich ungehemmt durchsetzen kann, die die Voraussetzung für das Kommen des Übermenschen ist.

Wenn er so von dem Standpunkt des zu erwartenden Übermenschen urteilt, so sieht er auf der anderen Seite den Naturprozeß ruhig an. Es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß er meint, der Übermensch komme als ein Ereignis, das man nicht herbeiführen könne, während er sonst von der Vorbereitung des Übermenschen durch Züchtung einer Herrenrasse redet. Da kann keiner etwas für seine Stellung; jeder ist so, wie er von Natur nach seiner Individualität ist. Jeder ist dann mit Recht an seiner Stelle, und man muß die verschiedenen Stufen in ein positives Verhältnis zueinander setzen, so vor allem die Befehlenden und die Gehorchenden. So ist denn auch die niedere Moral, Religion, Kunst für die Gehorchenden durchaus berechtigt. Man kann keine allgemein gültige Moral aufstellen, keine allgemein gültige Kultur fordern. Die Gehorchenden müssen für die Befehlenden da sein und beide nach ihrer Art leben. So kann man auch

das Christentum als eine ganz brauchbare Religion für die niederen hinstellen, und die Herrscherrassen haben es auch so zu verwenden gewußt — wenn es auch keine Religion für den Übermenschen ist.

Man kann sich demgemäß nicht wundern, bei Nietzsche die widersprechendsten Urteile zu finden. Einmal muß man beachten, daß er sich oft nur scheinbar widerspricht, weil er verschiedene Kulturstufen nebeneinander anerkennt und nun das Urteil je nach dem Standpunkt, auf den er sich stellt, sehr verschieden lauten kann. Sodann aber herrscht bei ihm prinzipiell Unklarheit in bezug auf den Begriff des Lebens und des Willens zur Macht, der bald in seiner höchsten individuellen Spitze genommen wird, bald doch wieder als eine allgemeine Welterscheinung von verschiedenen wechselnden Machtquanta gefaßt wird, wo der Übermensch auch nur eine vorübergehende Erscheinung ist. Endlich aber hat er das letzte Prinzip, den Willen zur Macht bald nur als ein Naturprinzip aufgefaßt: der „Tiermensch" ist rein physiologisch zu beurteilen — da kann er sich eigentlich nicht entrüsten, wie auch das Leben sich darstelle — bald aber betrachtet er dieses letzte Prinzip als einen Wert, und die Werturteile besagen, was wert ist zu existieren oder zugrunde zu gehen. Es ist aber ein Widerspruch, ein reines Naturprinzip zu einem Wertprinzip zu machen. Nun wird der Übermensch nicht als ein Naturprodukt aufgefaßt, obgleich er doch ein reines Naturwesen ist, sondern als Produkt eines Handelns angesehen, das Nietzsche zwar nicht mit dem Maßstab der bisherigen Moral wertet, das aber doch den Charakter des Ideals, des Soll trägt, für dessen Kommen man bewußt tätig sein soll. Er schweißt die positivistisch-naturalistische Auffassung mit der Theorie der Werturteile und einem Handeln nach einem idealen Maßstab zusammen. Die bloß quantitative Differenz der verschiedenen Machtquanta wird hier durch das Werturteil zu einer qualitativen Differenz erhoben, der Übermensch mit seinem Machtwillen wird unvermerkt zum Idealtypus, während er doch immer wieder versichert, daß es eigentlich gar keinen Willen gebe, sondern nur eine Reihe von physiologisch bedingten Aktionen, die man unter diesem Namen zusammenfasse.

5. Die Herrenrasse und der Übermensch.

Doch wir wollen nun genauer zusehen, wie er sich den Herrenmenschen und den Übermenschen in concreto vorstellt. In der Schrift: Jenseits von Gut und Böse ist ein Abschnitt: „Was ist vornehm?" Vornehm ist der Herrenmensch. Hier weist er auf das Pathos der Distanz der herrschenden Kaste hin und redet von dem Pathos nach immer neuer Distanzerweiterung innerhalb der Seele selbst, nach umfänglicheren, weitergespannten höheren Zuständen, nach einer „Selbstüberwindung des Menschen", d. h. Erhöhung des Types Mensch. Für diese Erhöhung ist die Vorbedingung die aristokratische Gesellschaft. Jede höhere Kultur hat mit Gewalt angefangen. Diese Menschen, die ihre Träger wurden, waren Raubmenschen, Barbaren, nicht mit höherer physischer Kraft begabt, sondern „ganze Menschen", was heiße „ganze Bestien". Aber die Instinkte und Affekte waren bei ihnen nicht in Anarchie. Hier soll der Grundton der Affekte so von Haus aus moderiert sein, daß sie zur Erhöhung des Lebens zusammenwirken. Korruption ist da, wo die Affekte in Anarchie sind. Die Macht hat ihr Fundament darin, daß ein Affekt der führende ist. Wo eine solche Aristokratie ist, fühlt sie sich nicht als Funktion des Gemeinwesens, sondern als dessen Sinn; um ihretwillen sind eine Anzahl unvollständiger Menschen, Sklaven, Werkzeuge vorhanden. Die Gesellschaft ist um ihretwillen da. Denn Leben ist Aneignung, Überwältigung, Ausbeutung. Wenn sich die Aristokraten untereinander auch gleich behandeln, so wollen sie doch andere ausbeuten, nicht aus Immoralität oder Moralität, sondern weil sie leben und weil Leben Wille zur Macht ist. Hiernach werden sie nun die Regeln zur Betätigung fixieren; es gibt Herrenmoral und Sklavenmoral. Wenn die Herrschenden den Begriff: Gut bestimmen, so werden die stolzen Zustände der Seele als gut bezeichnet. Gut und Vornehm ist da gleichbedeutend. Schlecht ist nicht vornehm, ist verächtlich

Verachtet wird der Feige, der Ängstliche, der an enge Nützlichkeit denkt, der Mißtrauische, der Hundeartmensch, der sich mißhandeln läßt, der Schmeichler, der Lügner. Der Aristokrat sieht das gemeine Volk als lügnerisch an. Nicht die Handlungen, sondern die Menschen sind wertvoll. Der Vornehme schafft Werte, er ist aus seiner Lebensfülle heraus auch mitteilsam, aus einem innern Drange des Überflusses von Macht. Er hat Ehrfurcht vor sich selbst, er ehrt die Macht in sich, er ist streng, hat Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten, Ehrfurcht vor dem Alter, vor der Tradition. Am Instinkt der Ehrfurcht kann man den Rang erkennen und der Instinkt für Rang ist schon das Anzeichen eines hohen Ranges. Pflichten hat er nur gegen seines gleichen. Gegen alles Fremde darf er nach Gutdünken verfahren. Man muß Feinde haben, als Abzugsgräben für die Affekte, Neid, Streitsucht, Übermut, um gut Freund sein zu können. Der Vornehme ist nicht eitel, er sucht nicht erst durch andere eine gute Meinung von sich zu gewinnen. Es ist aristokratisch, von sich selbst gut zu denken. Der Sklave dagegen ist eitel, sucht zu guten Meinungen über sich zu verführen: „In einem aristokratischen Gemeinwesen sind Menschen beieinander, die ihre Art durchsetzen wollen und sie nennen die Eigenschaften, die ihnen das ermöglichen, Tugenden.“ Diese Tugenden werden gezüchtet mit Härte. In der Erziehung der Jugend sind sie unduldsam und hart, ebenso in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnis von alt und jung, in den Strafgesetzen. Die Unduldsamkeit ist sogar hier eine Tugend unter dem Namen Gerechtigkeit. Der Typus wird fest und hart durch den Kampf mit immer gleich ungünstigen Bedingungen. Aber ebenso zeigt sich die Vornehmheit in dem Egoismus, in dem Glauben, daß solchen Wesen wie wir sind andere untertan sein müssen. Nur gegen Gleichberechtigte hat man auch Ehrfurcht und Scham. Austausch von Ehren und Rechten ist das Wesen ihres Verkehrs. Gnade dagegen hat inter pares keinen Sinn. Die Gemeinschaft ruht darauf, daß man gemeinsam empfindet, und daß die Worte dieselbe Bedeutung haben. Der Vornehme nimmt zu dem Leiden

eine besondere Stellung ein. Wenn er hilfreich ist, so ist er es nicht aus Mitleid, das weichlich ist, sondern aus der Fülle seines Reichtums. Wenn er selbst leidet, ist er verschlossen. Es gibt auch einen Stolz des Leidens, das man nicht mitteilt, um sich vor Mitleidigen zu schützen. Deshalb nimmt der Vornehme eine Maske an, und Ehrfurcht vor der Maske ist auch ein vornehmer Zug, nicht an falscher Stelle Psychologie zu treiben und die Neugierde zu befriedigen. Reinlichkeit des Charakters, Heiligkeit ist die höchste Steigerung des Instinkts der Reinlichkeit. Er wird deshalb auch zu unterscheiden vermögen und seine Pflichten nie zu Pflichten gegen Jedermann herabsetzen. Güte gegen Mitmenschen kann er erst zeigen, wenn er herrscht. Der Vornehme ist auch karg mit dem Lobe. Nur da wird er loben, wo er nicht übereinstimmt. Stolze Gelassenheit, Einsamkeit ist Sache des Vornehmen. Dagegen ist nach ihm das Bedürfnis nach dem Umgang mit Vornehmen bei Gelehrten und Künstlern nicht vornehm. Der wahrhaft Vornehme ist selbst vornehm. „Vornehm ist Stolz, Pathos der Distanz, die große Verantwortung, prachtvolle Animalität, kriegerische und eroberungslustige Instinkte, Vergöttlichung der Leidenschaft, der Rache, List, des Zorns, der Wollust, des Abenteuers", „das vornehme Ideal: Schönheit, Weisheit, Macht, Pracht, Gefährlichkeit des Typus Mensch", XV, 138. Diese Schilderung bringt den Naturtrieb, die physiologische Anlage mit erworbenen ethischen Eigenschaften in eine wunderliche Kombination. Im Grunde ist das Wesentliche hier die unmittelbare Betätigung des natürlichen Herrenmenschen und doch stellt er nicht ganz in Abrede, daß auch sie sich beherrschen müssen; wer sich nicht beherrschen kann, der soll gehorchen. Also kann er seinen Standpunkt, daß der Instinkt alles leiten soll, nicht konsequent durchführen. Wo aber andere Einflüsse als die natürlichen sich geltend machen sollen, wird nicht weiter untersucht.

Diese Herrenmenschen können sich freilich nur mit Mühe gegen die Masse und ihr Ressentiment behaupten. Es gehen viele unter, weil ihnen die Mittel zur Betätigung fehlen. Hier kommt eine künstliche Nachhülfe in Betracht. Zwar kann man keine

Herrenrasse aus Elementen züchten, die nicht dafür angelegt sind. Die Semiten eignen sich nicht dazu; dagegen ist die arische Rasse von Haus aus eine Herrenrasse. Aber einer Herrenrasse kann man nachhelfen. Sie ist die Geburtsstätte des Übermenschen und hier meint er könne die Züchtung und die Erziehung der Herrenrasse vorbereitend wirken; freilich ist er auch hierin nicht sich gleich geblieben. Er sagt bald, von Zeit zu Zeit erscheine ein Übermensch, der sich aber so ausgebe, daß er Leere zurücklasse (Napoleon, Cesare Borgia, Rafael, Goethe), bald erwartet er ihn in der Zukunft und glaubt durch Kritik der gegenwärtigen Zustände sein Kommen vorzubereiten; aus der Herrenrasse soll er kommen, die man deshalb nach Kräften züchten soll.

Der Übermensch ist nur eine Erneuerung des romantischen Geniekultus mit besonderer Betonung des Affekts. Was den Herrenmenschen auszeichnet, kommt auch dem Übermenschen, nur in vollerem Maße zu. Er stellt eine Ganzheit des Affektsystems dar, in ihm offenbart sich der Wille zur Macht am vollkommensten. Diese Persönlichkeit ist im Grunde ein vollkommenes Naturprodukt von höchster physiologischer Vollkommenheit. Solch ein Genius ist sich selbst Gesetz, man kann ihm kein besonderes Gesetz vorschreiben, nach eigener natürlicher Vollkommenheit betätigt er seinen Machtwillen. Es ist auch hier eine wunderliche Verbindung von physiologischer Vollkommenheit und geistiger Bedeutung; er redet auch von Persönlichkeit, nur muß man das nicht im ethischen Sinne nehmen, wenn auch einige ethische Eigenschaften dieser Person zugeschrieben werden. Sie ist im Grund „moralinfrei", da die Moral auf Reflexionen metaphysischer Art ruht, die unhaltbar sind. Der Übermensch ist ein Komplex von Machtfaktoren, Tapferkeit, Kriegslust, Mut, Reinlichkeit, Gesundheit, Ausgelassenheit, Erhabenheit. Er hat etwas Dionysisches. Die Hauptsache ist die physiologisch-biologische Tüchtigkeit; deshalb muß man auf die Gesundheit bei der Eheschließung achten; denn die Ehe kann dazu dienen solche Vollmenschen zu züchten, die auf einer Reihe hervorragender Generationen beruhen, was er ganz besonders von dem Philosophen geltend macht. Das Geblüt entscheidet hier.

Ins einzelne den Übermenschen zu schildern ist natürlich nicht möglich, weil er nach seiner eigenen Fülle sich ausleben wird. Das Wesentliche ist der Wille zur Macht, der sich in der rechten Ordnung der Affekte darstellt, in ihrem Zusammenwirken, und diese Harmonie ist physiologisch bedingt. Eben daher soll sich das Genie frei gehen lassen. Andererseits soll es doch wieder sich selbst beherrschen. Diese Herrschaft über sich selbst könnte ein ethisches Moment zu enthalten scheinen. Allein dies ist nicht gemeint; sie ist doch wieder das Resultat der physiologischen Beschaffenheit. Denn dem Genie kann man keine Regeln geben, dieses gibt vielmehr selbst die Regeln. Im Grunde ist Nietzsche hier ein naturalistischer Romantiker, der in dem Übermenschen die höchste biologische Erscheinung sieht. Empirisch mögen ihm bei seiner Schilderung der Vornehmheit in mancher Beziehung ostelbische Junker vorgeschwebt haben. Auch für Rußland äußert er Sympathien, in der Vergangenheit für die Aristokratie von Venedig, ja selbst ein Cesare Borgia erscheint ihm als Übermensch und die antike aristokratische Richtung ist ihm ebenso sympathisch mit ihrer Unterscheidung von Herren und Sklaven und der Ansicht, daß Edle nur von Edlen abstammen. Man darf übrigens nicht meinen, daß er dem Eudämonismus das Wort reden will, da sich im Genie gerade der Wille zur Macht, das überschäumende Leben von selbst offenbart. Das Glück kommt hier sowenig in Betracht, daß vielmehr gerade da, wo sich das Leben gegen seine Feinde durchsetzt, und die Leiden übertrumpft, es sich am vollkommensten offenbart und Lust nur seine Begleiterscheinung ist. Wer auf Lust oder Leiden oder Mitleid gerichtet ist, der zeigt sich damit schon als dekadent. Der Übermensch ist die „Ausscheidung eines Luxusüberschusses der Menschheit"; in ihm soll eine stärkere Art, ein höherer Typus ans Licht treten. Er will „eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Kultur, Manier bis in das Geistigste, eine bejahende Rasse, die sich diesen Luxus gönnen darf." So ist es von höchstem Werte, wenn die Welt in einer Herrenrasse und in einem Einzelgenie ihre Macht zur Erscheinung

bringt. Ja es ist selbst für die Offenbarung dieser Macht von Wert, daß die Herdenmenschen da sind, die durch ihren Gegensatz das Genie zwingen, seine ganze Fülle prachtvoll zu entfalten. Das Höchste entfaltet seinen Glanz voll auf der Folie des Widerspruchs, der Krieg ist der Vater aller Dinge. Der ästhetische Maßstab ist hier der maßgebende[1]).

Hier hat auch der Philosoph seine Stelle. Er ist der geniale Gesetzgeber, der Wertbestimmer, er überschaut die ganze Welt vom Gesichtspunkt des Willens zur Macht, dessen Verkörperung er ist. Denn er ist nach Nietzsche Kulturträger und deshalb weit mehr Künstler, genialer Lebenskünstler als Denker. Denn die Kunst als Darstellung des Lebens ist mehr wert als das Denken, das letztere ist nur ein Mittel für den Willen zur Macht und ein prekäres Mittel. Nietzsche redet zwar viel von intellektueller Rechtschaffenheit. Sie scheint ihm aber wesentlich in der Einsicht zu bestehen, daß das Instinktive, Geniale der diskursiven Erkenntnis weit überlegen ist, und in dem Willen dieser Einsicht Folge zu geben und die Erkenntnis lediglich als Mittel für die geniale Entfaltung der Macht anzusehen, während die Kunst diesen Willen selbst darstellt, wie ja im Grunde auch die Sprache und mit ihr die Erkenntnis ein ästhetisches Produkt ist (S. S. f. 130). Seine Weltanschauung ist nicht religiös, nicht moralisch, sondern ästhetisch-naturalistisch. Auch darin folgt er Schopenhauer, nur mit dem Unterschied, daß er die Bejahung des Lebens als das wahrhaft Ästhetische ansieht, in der Verneinung desselben und in der Verherrlichung dieser Verneinung durch die Kunst aber Decadence findet.

6. Seine Kulturphilosophie.

a. Die Kunst.

Schon in den 70er Jahren gibt er der Kunst den Vorzug vor dem Wissen. „Wir richten gegen das Wissen die Kunst — Rück-

[1]) Man beachte, daß die naturalistischen Richtungen sich sehr häufig mit dem Ästhetischen kombinieren, z. B. in David Strauss' altem und neuem Glauben, bei dem „Wandermaterialisten" Büchner u. a.

kehr zum Leben! Bändigung des Erkenntnistriebes, Stärkung der moralischen und ästhetischen Instinkte. Das scheint uns als Rettung des ‚deutschen Geistes", X, 222. Der Philosoph erträgt das Leiden als Titane, bis ihm die Versöhnung geboten wird in der höchsten tragischen Kunst. Er hat also von jeher die Bedeutung der Kunst romantisch geschätzt (X, 221). Früher hatte er zwar zugegeben, daß die Kunst Schein darstelle, daß sie den Schein im Schein wolle, also wahr sei, und gemeint, wer sie so ansehe, könne sie begierdelos ansehen. Aber er hatte doch auch schon da sich nicht mit der bloßen Beruhigung begnügt. Vielmehr sollte die tragische Kunst auch Helden bilden, die des Leidens Herr werden, die sich im Leiden behaupten. Später bringt er die Kunst erst ganz in direkte Beziehung zum Leben.

Seine Auffassung des Schönen ist bedingt durch den Willen zur Macht. An sich Schönes gibt es nicht, so wenig wie an sich Wahres oder an sich Gutes. Das Schöne steht innerhalb der allgemeinen Kategorie des Nützlichen, des Leben Steigernden. Schön ist der Mensch, der auf der Höhe des Willens zur Macht ist. Häßlich ist der entartete Mensch. Das Häßliche ist ein Wink des Degenerierens — Müdigkeit, Erschöpfung, Lähmung. Schön ist Entfaltung von Kraft. Die wahre Kunst ist ein Stimulus zum Leben (VIII, 130 f.). Alle Schönheit reizt zur Zeugung vom Sinnlichsten bis zum Geistigsten. Gegenstand der Tragik ist der siegreiche Zustand gegenüber dem Widerstand, die Tragödie feiert das Kriegerische in der Seele. Das Heroische preist in ihr sein Dasein. Das Schöne ist die unmittelbare Betätigung des kraftvollen Menschen und wo die Welt für schön erklärt wird, wird sie vermenschlicht, nach diesem Maßstab beurteilt. Das künstlerische Leben ist ein Rausch des Lebenskräftigen. Man gibt an die Dinge ab, vergewaltigt sie, idealisiert sie, die Dinge müssen die Macht, Vollkommenheit des Künstlers widerspiegeln. „Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung. Aus diesem Gefühle gibt man an die Dinge ab", „man bereichert in diesem Zustande alles aus seiner eigenen Fülle. Was man sieht, man sieht es geschwellt, gedrängt, stark, überladen mit Kraft.

Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind.“ Dieses Verwandelnmüssen ins Vollkommene ist die Kunst. In der Kunst genießt sich der Mensch als Vollkommenheit, als Macht. „Der apollinische Rausch hält vor allem das Auge erregt, so daß es die Kraft der Vision bekommt.“ Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Rausch ist dagegen das ganze Affektsystem gesteigert; der dionysische Mensch übersieht kein Zeichen des Affekts. Er entladet all seine Mittel des Ausdrucks mit einem Mal, hat die Kunst des Darstellens, Nachbildens, Verwandelns, alle Art Mimik, Schauspielerei. Der Schauspieler, der Mime, der Tänzer, der Musiker, der Lyriker sind in ihren Instinkten grundverwandt. Am höchsten stellt er den Architekten. Dieser stellt weder den apollinischen noch den dionysischen Zustand dar; es ist der große Willensakt, der Rausch des großen Willens, der hier zur Kunst verlangt. Die mächtigsten Menschen haben den Architekten inspiriert. Im Bauwerk versichtbart sich der Stolz, der Sieg über die Schwere, der Wille zur Macht. Architektur ist eine Art Machtberedtsamkeit in Formen. Das kommt am meisten zum Ausdruck im großen Stil. Da zeigt sich die Macht, die in sich ruht ohne Bewußtsein davon, daß es einen Widerspruch gegen sie gibt (V, 375 f.). „Der ästhetische Zustand hat einen Überreichtum von Mitteilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen.“ Er ist auch die Quelle der Sprachen. Nietzsche geht dem physiologischen Zustand des Künstlers nach, auf dem seine Kraft ruht. „Der Künstler hat seinen Höhepunkt im Geben.“ „Die Kunst ist ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche und eine Anreizung der animalischen Funktionen durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens, eine Erhöhung des Lebensgefühls.“ Das höchste Gefühl von Macht ist konzentriert im klassischen Typus. Der Klassiker hat alle starken Gaben und Begierden, aber so, daß sie unter Einem Joch gehen. Zum Klassischen gehört Kälte, Härte, Konzentration, Haß gegen Gefühl, gegen das Unsichere, Schweifende, Ahnende, gegen das Hübsche,

Gütige. Von hier aus rechtfertigt er es sogar, wenn der Künstler einen grausamen Zug hat. Die Romantik dagegen hat keinen Willen zur Einheit, in Beziehung auf das Werk kein Kürzen, Klären, Vereinfachen; sie wird durch Massen überwältigt. Ein Künstler muß eine relative Keuschheit haben, er muß den Willen zur Meisterschaft haben und darf sich nicht auf andere Weise ausgeben. Sonst ist er dekadent. Das Wesentliche in der Kunst bleibt ihm Daseinsvollendung, sie ist Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins. Eine pessimistische Kunst ist eine contradictio in adjecto (XV, 387). Wer sollte hier nicht sehen, daß der Künstler die Züge des Übermenschen trägt! Das Schöne zeigt sich nicht darin, daß man sich ideal-ironisch über die Welt erhebt, es ist selbst eine Betätigung des Willens zum Leben und diese Betätigung des Willens zum Leben ist an sich schön. Man könnte sagen: Der Übermensch ist der volle Lebenskünstler.

Wir haben gesehen, wie das Ideal der Herrenrasse und des Übermenschen beschaffen ist. Damit sich diese durchsetzen, damit der Übermensch kommen kann, bedarf es aber einer nihilistischen Kritik der gegenwärtigen Zustände, und es ist auffallend, wie sich Nietzsche immer mehr in die Kritik der Dekadenz hineingesteigert hat. Denn von diesem Ideal aus sind alle anderen Dekadents, sobald sie dem Kommen des Ideales hinderlich sind. Diese Kritik richtet sich auch gegen die Kunst der Dekadents, deren ästhetisches Urteil, deren Geschmack er auf das leidenschaftlichste bekämpft.

Da die Kunst ihm volle Lebensbejahung ist, so ist ihm eine Kunst, die nicht auf dem Willen zum Leben ruht, dekadent. Er hat hier hauptsächlich die Müdigkeit des Pessimismus im Auge, dessen künstlerischer Vertreter ihm Wagner ist, und wenn er schon während der Freundschaft mit ihm allerhand privatim an ihm auszusetzen hatte (s. o. S. 121), so tritt er nun zu ihm in die schärfste Opposition. In der Vorrede zum Fall Wagner sagt er: „Was mich am tiefsten beschäftigt hat, ist das Problem der Dekadenz. Gut und Böse ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niederganges ein Auge ge-

macht, so versteht man, was sich unter ihren heiligsten Namen und Wertformeln versteckt, das verarmte Leben, der Wille zum Ende, die große Müdigkeit.“ Wagner ist ihm der Vertreter der Modernität, durch den diese ihre intimste Sprache redet, der die Modernität resümiert. Gerade in seiner Tendenz des Entsagens zeigt sich auch in der Kunst die vollendete Müdigkeit. Seine Oper ist die Oper der Erlösung (VIII, 11). Im Lohengrin vertrete er den Standpunkt des Glaubens, verwerfe den Standpunkt des Forschens und Fragens. Er wolle Heiligkeit, und wenn auch im Siegfried ein Ansatz zur Emanzipation von seinen Vorurteilen sich zeige, so sei er schließlich doch Schopenhauerianer, Pessimist, der den Optimismus des Willens zum Leben bekämpfe — und deshalb Künstler der Dekadenz, typischer Dekadent, der die Musik krank gemacht hat. „Wagner vermehrt die Erschöpfung, das zieht die Erschöpften an.“ Seine Probleme seien Hysterikerprobleme, sein Affekt sei konvulsivisch. In seiner Kunst seien die Stimulantia des Erschöpften, das Brutale, Künstliche, Idiotische. Er hat die Mittel um die Nerven zu reizen, Leidenschaft statt Melodie, Unendlichkeit ohne Melodie, „Ahnen machen“. „Wandeln wir über Wolken, haranguieren wir das Unendliche, stellen wir die großen Symbole um uns herum, Sursum! bum, bum!“ Alle Gesetzlichkeit, allen Stil in der Musik habe er preisgegeben. Nietzsche redet von dem Hysterismus seiner unendlichen Melodie. Er sei mehr Schauspieler als Musiker, „sei Musiker der Idee; die Musik als Idee hat es mit dem Unwirklichen zu tun, sie wird eine Kunst zu lügen“. Ja, Nietzsche kommt schließlich in bezug auf die Musik überhaupt zu der Frage XV, 66 „Widersprüche zuletzt der Begriff großer Stil, der es verschmäht zu gefallen, der vergißt zu überreden, der will, schon der Seele der Musik?“ „Wohin gehört unsere ganze Musik? Gehört es zu ihrem Charakter Gegenrenaissance zu sein, ist Musik, moderne Musik nicht schon Dekadenz?“ Die Musik erlange als Romantik ihre höchste Reife; diese sei aber instinktiver Widersacher des klassischen Geschmacks, wie Victor Hugo Romantiker in der Sprachbehandlung sei. Beethoven sei der erste Romantiker,

Wagner resümiert die Romantik, die französische Romantik suche den Zauber des Exotismus (fremder Zeiten, Sitten, Leidenschaften) ausgeübt auf empfindsame Eckensteher. „Ermattung des Willens, um so größere Ausschweifung in der Begierde, Neues zu fühlen, vorzustellen, zu träumen — Folge der exzessiven Dinge, die man erlebt hatte, Heißhunger nach exzessiven Gefühlen. Die fremden Literaturen boten die stärksten Würzen." „Winckelmanns und Goethes Griechen, Victor Hugos Orientalen, Wagners Eddapersonagen, Walter Scotts Engländer des 13. Jahrhunderts, es war alles historisch falsch, aber modern wahr." Man sieht, Nietzsche wendet sich gegen die Dekadenz in der Kunst, die er ganz besonders in der gefühlsmäßig weichen Romantik sieht, der er die Macht des Affektes entgegenstellt.

Andererseits aber ist es auch wieder ganz selbstverständlich, daß das Wertgefühl des Schönen ein verschiedenes ist, je nachdem man auf dem einen oder anderen Standpunkt steht, und so wird jedem auf seinem Standpunkt seine Kunst gefallen und das ist um so bedeutsamer, als er selbst zugibt, daß die Dekadenz notwendig sei wie das Leben. In der Tat soll aber auch der Kampf gegen sie nur geführt werden, um zu hindern, daß die Dekadenz auch gesunde Volksteile ergreift. Man sieht: das Werturteil und die Betrachtung der Vorgänge als naturnotwendiger gehen nebeneinander her.

b) Religion und Moral.

In seiner Beurteilung der Moral und Religion nimmt Nietzsche einen etwas anderen Standpunkt ein als im Gebiete der Kunst. Denn während die letztere einen positiven Wert hat, so ist ihm im Grunde die Religion an sich schon unhaltbar und ebenso die Moral. Freilich kann er auch hier seine schroffe negative Haltung nicht ganz durchführen, da objektiv betrachtet, der Standpunkt der Dekadenz und ihrer Religion und Moral doch wieder naturnotwendig ist und vielen angemessen.

Da es ihm zunächst vor allem darum zu tun ist, daß der Weg für das Kommen des Übermenschen frei werde, hat er sich

immer schroffer gegen den moralischen und religiösen Standpunkt der Masse ausgesprochen und immer leidenschaftlicher alles bekämpft, was seiner Meinung nach dem Herrenstandpunkt widerspricht, und das sind alle höchste moralische und religiöse Werte der Gegenwart. So bekämpft er denn am stärksten alles, was der Rangordnung widerspricht, und er hat sich in eine geradezu nihilistische Stimmung gegenüber der gegenwärtigen Moral und Religion hineingesteigert und ein Strafgericht gehalten, das wir noch etwas genauer ansehen müssen.

Er erwartet zunächst die Herrschaft des Nihilismus. Unsere ganze Kultur bewege sich auf eine Katastrophe hin. So will er reden als der erste vollkommene Nihilist Europas, der in sich aber wohlgemerkt schon den Nihilismus zu Ende gelebt hat. Der Nihilismus ist ihm Durchgangspunkt für das Kommen des Übermenschen. Er ist aber auch notwendig, weil es unsere bisherigen Werte selbst sind, die in ihm ihre Folgerung ziehen, weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werte und Ideale ist, weil wir neue Werte nötig haben. Das ist ihm die Umwertung aller Werte. Diesen Nihilismus will er möglichst allseitig verfolgen (XV, 10f.). So findet er nihilistische Züge in der Religion, Moral, Philosophie, Volkswirtschaft, Politik, Kunst, Geschichtsauffassung, Naturwissenschaft. Kurz: Der Nihilismus ist die Logik der Dekadenz, und er muß hervortreten, damit an diesen Symptomen die Dekadenz offenbar wird, damit man ihre Ausbreitung verhindern und den Übergang zu dem neuen durch Wegräumung des alten Schuttes machen kann. „Jedes große Wachstum bringt ein ungeheures Abbröckeln und Vergehen mit sich. Die Symptome des Niedergangs gehören in die Zeiten ungeheuren Vorwärtsgehens. Jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschen hat zugleich eine nihilistische Bewegung mit geschaffen."

Bisher hat man drei allgemeine Gesichtspunkte für absolute Werte aufgestellt, den Zweck der Welt, die Einheit der Welt, die Wahrheit. Für die Frage, wozu die Welt? findet der Fatalismus keine Antwort und kommt bei dem Unwert des Lebens

an. Alle Zweckhypothesen sind hinfällig — wir haben ja oben (S. 146) gesehen, daß der Gesamtwert der Welt unabwertbar ist. Denn der Gesichtspunkt des Wertes ist relativ, ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen in Hinsicht auf Komplexe von relativer Lebensdauer. Ebenso aber ist die Welt auch keine Einheit, kein System, keine Ganzheit. Denn sie besteht nur aus einer Summe von Aktionen, die man nicht als Einheit bezeichnen kann. Ebensowenig aber gibt es eine wahre Welt, eine metaphysische Welt des Seins, weil alles in einem ewigen Werden ist. Es gibt keine Werte, weil die Kategorien Zweck (s. o. S. 131 f.), Einheit, Sein, mit denen wir der Welt einen Wert geben, sich nicht auf die wirkliche, sondern auf eine fingierte Welt beziehen. Er will hiermit nur sagen, daß man absolute Werte nicht aufstellen kann, weil die Welt nicht absolut ist, weil sie keinen Endzweck hat, sondern sich im Kreise bewegt, weil sie kein Sein hat, sondern beständig sich verändert, weil sie keine Einheit, Totalität, weil sie nur eine Summe von Aktionen darstellt. Relative Werte hat sie natürlich und unter diesen muß ein Unterschied gemacht werden. Relativ am höchsten stehen die Individualwerte. Gerade diese aber hat man verkannt. Der Nihilismus bringt nun die Verkehrtheit der bisherigen Ideale an den Tag. „Als Leugnung einer wahrhaften Welt, eines Seins könnte er eine göttliche Denkweise sein, weil alles Werden ist.“ Wenn er so alle bisherigen Werte negativ ironisch beurteilt, weil sie den Willen zur Macht in einer bevorzugten Rasse negieren, lebensfeindlich sind, und deshalb eine pessimistische Beurteilung notwendig machen, so ist er in der pessimistischen Beurteilung der bisherigen Werte mit SCHOPENHAUER einverstanden. Zugleich aber befürwortet er mit dieser Kritik die Rückkehr zur Natur, zur Anerkennung des Lebens der Natur, zu der Unmittelbarkeit, zu dem Instinktiven. In diesem Sinne sagt er: Das Begreifenwollen, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte sei ein Ende. Man soll von dem Reflektieren zu dem Unmittelbaren zurückkehren. Das Reflektieren endet in der nihilistischen Kritik einer falschen Hyperkultur; es ist selbst ein Zeichen des Verfalls

und zieht die Konsequenz des Verfalls. Es ist das Gegenteil von dem, was starke Rassen wollen. Denn diese wollen nicht reagieren und reflektieren, sondern sie wollen die Initiative.

Zunächst kommt es aber darauf an, daß man die Gegenwart richtig beurteilt, um die Dekadenz bekämpfen zu können. Wenn man aber richtig urteilen will, so muß man sich zunächst davor hüten, Ursache und Wirkung zu verwechseln. Man hat auch bisher die Dekadenz gekannt und ist ihren Ursachen nachgegangen. Aber dabei hat man das, was erst Folgen der Dekadenz sind, für ihre Ursachen angenommen und demgemäß auch Heilmittel empfohlen, die lediglich Palliative sind. Dadurch hat man aber das Übel noch vermehrt. Skepsis bringe nicht Dekadenz, sondern sei eine Folge der Dekadenz, Korruption der Sitten ist nicht die Ursache, sondern die Folge der Dekadenz. Die Tatsache, daß Lust- und Unlustprobleme in den Vordergrund treten, d. h. eudämonistische Richtungen sind nicht die Ursache, sondern die Folge der Dekadenz. Man muß die wahre Ursache der Dekadenz erkennen, diese ist physiologisch bedingt. Der schwache Wille beruht auf Mangel an System unter den Antrieben, der starke Wille auf der Koordination der Antriebe und Affekte unter Vorherrschaft eines Affekts. Wenn man nun diese physiologische Bedingtheit der Dekadenz sieht, so ist man zwar nicht imstande, die physiologisch Schwachen stark zu machen. Aber man ist imstande wenigstens zu verhindern, daß die physiologisch Starken durch eine falsche Praxis auch schwach gemacht werden. Deshalb kommt es darauf an, daß man die Schwäche als Schwäche, als Erschöpfung versteht. Aus dem erschöpften Zustande gehen nämlich allerhand Mittel hervor, mit denen man sich glaubt von der Erschöpfung befreien zu können, die aber nur Palliative sind. Wenn man diese nun allgemein anwenden will, so macht man auch die physiologisch Starken schwach. Die Mittel, die man anwendet, sind nun die Religion und die Moral. Aber diese sind selbst Folgen des physiologischen Erschöpfungszustandes, haben also nicht nur keine umgestaltende Kraft, sondern vermehren das Übel. Als solche Mittel werden empfohlen alle Mittel der Ent-

persönlichung, Ersehnung von gefühlslosen Zuständen, Schwächung der Begehrungen, der Affekte, des Willens zur Macht, des Stolzes, des Haben- und Mehrhabenwollens. Man empfiehlt Demut, Glauben, Widerwillen gegen das Natürliche, Verzichtleisten auf die Affekte. So irrt die Menschheit von ihren Grundinstinkten immer mehr ab. Sie bildet Ideale, die aus der Schwäche hervorgehen und die Schwächung vermehren. So wurden oberste Werturteile gebildet, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen und die doch Urteile Erschöpfter sind. Man hat physiologische Verwechselungen begangen, man nahm die Erschöpfung nicht als Erschöpfung. Man hielt sogar den Erschöpften für stark. Wenn der Erschöpfte mit Geberden der Energie auftrat, wurde er verehrt, der Narr, der Epileptiker, der Fanatiker. Während sich die Stärke der Natur im Abwarten zeige, habe der Schwache keine Hemmungen, weil kein herrschender Affekt ordnend eingreift. So wird gerade der Schwache am besten fahren, wenn er mit dem Handeln zurückhält, wie es die Mönchsorden empfehlen. So ist die Praxis der Gegenwert die Negation der Affekte, des Lebens, Entselbstung, Entnaturalisierung, Gleichmacherei. Es kommt nun darauf an, die Erschöpfung und Schwäche in den Werten, die für die höchsten gelten, aufzuweisen, damit man das Nein zu allem sagen kann, das schwach macht und das Ja zu allem Starken, Kraft Aufspeichernden, Stärkenden. Demgemäß gibt er nun eine eingehende Kritik der höchsten Werte, die die Religion, die Moral und die von ihnen bestimmte Philosophie fälschlich aufgestellt hat, die in Wahrheit nichts sind als Ausdruck der Dekadenz.

Zuerst kommt die Religion und insbesondere das Christentum in Betracht. Er ist zwar der Meinung, daß unter den Religionen im Verhältnis zur Dekadenz ein Unterschied sei. Die herrschenden Rassen haben Religionen, die der Ausdruck ihrer Herrschaft sind, sie haben entsprechende Götter. Insbesondere zeichnen sich die Religionen der arischen Herrenrasse vorteilhaft vor den semitischen Religionen aus. Die brahmanische Religion und der Buddhismus verdienen deshalb auch den Vorzug vor dem semitischen Christentum, das brahmanische Kastenwesen ist ihm weit

sympathischer als die christliche Gleichmacherei, die alles Schwache fördert, und der Buddhismus sei innerhalb der nihilistischen Bewegung immer noch dem Christentum vorzuziehen. Gewachsen unter den höheren Ständen bezeichne Buddha und der Buddhismus einen schönen Abend, vollendete Süßigkeit, Milde, Ruhe, kurz eine vornehmere Art als das Christentum, das grundsätzlich den natürlichen Instinkten der arischen Herrenrasse widerspreche, dessen semitischem Charakter man grundsätzlich widersprechen müsse, wenn man eine Herrenrasse zur Herrschaft bringen wolle.

Aber trotz dieser Unterschiede unter den Religionen bleibt es doch dabei, daß die Religion den Menschen grundsätzlich herunter-setzt. Sie ist aus der Phantasie entstanden, die Personalentitäten konstruiert, und diese Phantasietätigkeit ist selbst schon ein Zeichen der Dekadenz. Denn sie veranlasse den Menschen seine Macht zu unterschätzen, was nur ein Schwacher tut. Die Glücks-, Ruhe-, Ergebungsgefühle erscheinen erklärungsbedürftig. Ferner wird ein machtvoller Zustand, die Begeisterung des Dichters, die starken Affekte und Passionen auf eine fremde Macht als Ursache bezogen. Der Ursprung der Religion „liegt in den extremen Gefühlen der Macht, die als fremd den Menschen überraschen". „Der naive homo religiosus legt sich in mehrere Personen auseinander." Der Mensch wagte nicht sich das Große zuzuschreiben, so überträgt er es auf eine fremde Ursache. Das aber ist schon eine Dekadenz, eine Schwäche. So entsteht nach Nietzsche die Religion. Sie erniedrigt deshalb den Menschen. Alles Große soll übermenschlich sein. Der Mensch macht auch hier die Folge: Gott, zur Ursache. Die Gottesvorstellung wird durch die Phantasie zum Grund der Zustände, anstatt daß umgekehrt Gott als das Produkt psychologischer Zustände aufgefaßt wird. Weil der Mensch sich schlecht befindet, wird er mit einer Sorge, mit einem Skrupel nicht fertig. Ihm erscheint es aber umgekehrt, daß der Skrupel der Grund des Schlechtbefindens sei. Der Zustand der Wiederherstellung kehrt zurück. Der Mensch sucht dafür den Grund in Gott, der ihn von seinem üblen Zustand erlöst hat,

während es in Wahrheit sein verbesserter Zustand ist, der ihm Gott als Erlöser erscheinen läßt. So übt man die Praktik, den Körper durch Kasteiung in einen krankhaften Zustand zu bringen, um Sünden- und Schuldgefühle herbeizuführen. Daran schließe sich dann eine Methodik der Erlösung. Es folgt auf die psychologische Aufregung Erschöpfung. Man diszipliniere die Frommen zu Zuständen der Erschöpfung, aus denen der Schein einer höheren Macht im Traum, in der Ekstase hervortritt. So sind auch die Gewissensbisse des Christen, von denen er nicht loskommen kann, das Sünden- und Schuldbewußtsein sowie das Erlösungsgefühl solche Zustände der Schwäche, die man a limine abweisen muß. Denn auch die Erlösung ist wieder nur eine neue Form des krankhaften Zustandes. „Wir rechnen jetzt den größten Teil des psychologischen Apparates, mit dem das Christentum gearbeitet hat, unter die Formen der Hysterie und des Epilepsoids." Reue ist Schwäche. Denn die einzelnen Taten charakterisieren den Menschen nicht. Auch kann man eine Tat nicht ungeschehen machen. Die Vorstellung von der sühnenden Kraft der Strafe ist zwar verkehrt; aber sie war im Altertum wenigstens ein Mittel der Restitution des Verbrechers in der Gesellschaft. Das ist jetzt nicht mehr der Fall. Die Sühne und die Vergebung sind kirchliche Vorurteile geworden, die gar keinen Wert haben. Der Mensch wird ungefährlich gemacht gegen sich und andere, schwach gemacht als Sünder. Der Priester dagegen ist der höhere Typus; er beherrscht die Masse durch die heilige Lüge. Er hat Kenntnis von den Strafen Gottes, von dem Gesetz, von dem Gottesdienst und entfremdet die Menschen der Natur. Er erfindet den strafenden und belohnenden Gott, schafft einen naturwidrigen Begriff von Gut und Böse, schafft das Gewissen mit seinen Gewissensbissen. Aller natürliche Verlauf wird geleugnet, die Moral, Lohn und Strafe ist Alles bestimmend. Die moralische Besserung kommt zustande durch die Reduktion aller Motive auf Hoffnung und Furcht, Abhängigkeit von priesterlicher Vormundschaft, das Gewissen an Stelle des Prüfens. Kurz: „Die ärgste Verstümmelung des Menschen angeblich als der gute Mensch.

Die Weltkonzeption beschmutzt durch die Strafidee! Das Leben soll priesterliches Leben sein, in Wahrheit Verleumdung und Beschmutzung des Lebens.“ Der Begriff Gott stellt die Abkehr vom Leben, eine Verachtung des Lebens dar.

Am stärksten traten diese Übelstände in den semitischen Religionen, im Judentum und Christentum hervor. In seinem Antichrist hat Nietzsche seiner Mißstimmung voll freien Lauf gelassen. Das Christentum ist aus dem Judentum genommen. Dieses ist typisch in der Entnatürlichung der Naturwerte. Zuerst war zwar Jahwe der Ausdruck für die Macht Israels. Aber als der politische Verfall kam, wurde Jehova gerecht, wurde er ein fordernder Gott. Daraus ergab sich der Gegensatz gegen das Leben, Furcht und Strafe, Verschüchterung der Phantasie durch Moral trat ein; das Unglück wurde nun mit dem Begriff Sünde beschmutzt, der Zufall wird um seine Unschuld gebracht; die ganze Geschichte der Juden wird dem Heilsmechanismus von Strafe und Lohn subsumiert. Der Priester bestimmt den Wert der Dinge. Alles wird zum Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott. Nun wird der Priester überall unentbehrlich, um alles zu entnatürlichen, zu „heiligen“. Der Priester lebt von den „Sünden“. Gott vergibt dem, der Buße tut, der sich dem Priester unterwirft. So entwickelt sich das Judentum.

Jesus wendet sich zwar gegen den Priester, aber in der Abgezogenheit vom Natürlichen schreitet er noch weiter fort. Für ihn existiert nur eine innere Welt. Nietzsche interessiert sich weniger historisch, als psychologisch für Jesus. Denn die Geschichte der Heiligen ist die zweideutigste Literatur, die es überhaupt gibt. Es kommt ihm nur auf den psychologischen Typus an, den er darstellt. Jesus ist ganz demokratisch, das Reich Gottes ist im Innern. Man soll keinen Widerstand leisten. Das Widerstrebenmüssen ist höchste Unlust, er ist also das gerade Gegenteil von einem Machtmenschen. Er hat eine Welt, die an die Realität gar nicht mehr rührt. Er verneint alles Reale, Kultur, Arbeit, Krieg, Staat. Aber er kennt auch nicht die Be-

griffe Sünde, Schuld, Lohn, weil ihm Alles in der inneren Welt beruht. Die einzige Realität ist die Seligkeit, die keine Distanz von Gott kennt. Realität ist nur diese innere Realität. Er ist ein großer Symbolist. Der Christ soll alles dulden, keinen Widerstand leisten, nicht Gerichte anrufen, sich nicht scheiden lassen, gegen alle gleich sein. Bei Jesus kommt der Instinkt der Schwachen zur vollen Geltung, sich durch Rückgang in das Innere der Welt zu entziehen. Er ist Dekadent *κατ' ἐξοχήν.*

Die Christen haben aus ihm etwas ganz anderes gemacht, besonders Paulus. Der ursprüngliche Symbolismus wurde mißverstanden. Man machte Jesus zum Gott, durch den ein jenseitiges Reich kommen sollte, während nach Jesus das Himmelreich ein Zustand des Herzens sei. Das treibende Element im Christentum sei Haß gegen die gegebene Wirklichkeit. Der Tod Jesu habe bei seinen Jüngern gegen die, die ihn töteten, Aufruhr hervorgerufen. Infolge davon habe man auf Jesus die Bitterkeit gegen die Pharisäer übertragen, die Gemeinde habe einen Zürnenden, Hadernden gegen die jüdischen Theologen gebraucht. Sein unbegreiflicher Tod sei als Opfer für die Sünde gedeutet worden, und damit kam wieder der jüdische Begriff der Schuld in das Christentum, den Jesus nicht kannte. Paulus hat das Jesu von der Gemeinde zugeschriebene Attentat auf die Priester in eine neue Priesterschaft umgewandelt mit heidnischer Mysterienlehre, Opfer- und Sündentheorie. Paulus hat so das Christentum rabbinisch gefälscht. Nun wurde Christus Richter, sollte zum Gericht wiederkommen. Paulus wurde zum Urheber einer neuen Priestertyrannei. Die Unterschiede unter den Menschen werden ausgelöscht, das jenseitige Leben steht im Vordergrund. Jeder soll nun so leben, wie es keinen Sinn mehr hat zu leben. Die Selbstsucht wird für alle bis in das Jenseits gesteigert. Die Distanz zwischen Mensch und Mensch ist aufgehoben. Alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden wird beseitigt. Die Natur wird abgelehnt; statt dessen Unnatur, Lüge in Wort und Geberden, Moral der Demut. Mucker und Lügner nehmen nun für sich die Weisheit in Anspruch. Das Christentum ist nun die Religion,

welche die Machtlosen, die Dekadenten als Masse mächtig machen will. Denn die Masse will sich so viel Macht aneignen, als es möglich ist, und sie haßt die Starken; das kommt hier zum Ausdruck. Wenn die Liebe im Christentum proklamiert wird, so geschieht es, weil sie der Masse das höchste Gefühl der Macht gibt; sie ist das Herdenglück, das Gemeinschaftsgefühl im Großen. Das Sorgenhelfen erregt das Gefühl der Macht. Aber eben damit hat es die tapferen, großmütigen, verwegenen Neigungen der vornehmen Seele in der Gleichmacherei zerstört. Nun sehen sich diese Dekadents als die Auserwählten an. So wird der jüdische Größenwahn auf kleine Leute übertragen, und zwar wird die christliche Lehre zu der Welt in Gegensatz gestellt, die prinzipielle Verachtung aller Widersprechenden gezeigt und Glauben auf Autorität hin zur Pflicht gemacht; es soll eine besondere Gnade sein, Christ zu sein. Der Dünkel der Niedrigen wird so groß gezogen. „Dieser Anspruch mehr Wert, ja allen Wert zu haben, hat in der Tat etwas Empörendes.“ Der Christ habe einen Haß auf alles Privilegierte, Haß gegen die Wissenschaft, Fremdheit gegen die Wirklichkeit. Die Kirche schuf Notstände, Sünde, Gleichheit vor Gott, Verachtung aller natürlichen Instinkte. Das Christentum habe den feinen griechischen Geschmack, den Tatsachensinn, das römische imperium zerstört, habe die Kultur des Islam bekämpft. Der Protestantismus hasse die Werke, jedwedes Tun; der Wert der Existenz sei in hochgespannten Zuständen der Untätigkeit. Die Bedeutung der Rechtfertigung durch den Glauben beruhe nur darauf, daß man nicht den Mut habe, sich zu den Werken zu bekennen, die Jesus vorgeschrieben habe, nämlich ganz auf die Innerlichkeit sich zu richten. Die Deutschen haben im Protestantismus, der unhaltbarsten Art des Christentums, das Christentum der Renaissance entgegengestellt, während das Papsttum die Renaissance pflegte. Mit einem Wort: das Christentum der Kirchen ist im Kern lebensfeindliche Falschmünzerei, die alle wahren Werte vernichtet. Es verneint die Patrioten, Richter, Soldaten, die Ehre, den Vorteil, den Stolz. Jede Wertschätzung natürlicher Art ist antichristlich, und wenn die Kirche später dem Christen wieder

gestattet, Bürger, Soldat, Gerichtsperson, Gelehrter, Handelsmann, Fürst zu sein, so zeigt sich darin der Einfluß des Antichristlichen.

Das Christentum ist die eigentliche Religion der Dekadenz. Buddhismus und Christentum sind Schlußreligionen jenseits von Kultur, Staat, Philosophie und Kunst. Beide sind der Kultur abgewandt und wenn sie eine Philosophie oder eine Kunst haben, so ist es eben eine nihilistische, die in Wahrheit keine ist. „Ein Christ, der zugleich Künstler ist, kommt nicht vor. Man sei nicht kindlich und wende mir RAFAEL ein oder irgendwelche homöopathische Christen des 19. Jahrhunderts. RAFAEL machte ja, folglich war RAFAEL kein Christ." Ganz dasselbe gilt von der Philosophie. Die Philosophen waren Dekadents im Dienste der nihilistischen Religionen. Schon SOKRATES und PLATO sind Vorläufer des Christentums, bei denen die Philosophie im Dienste einer unnatürlichen Moral steht, die mit der Metaphysik der „wahren Welt" verquickt sei, dieser Begriffsdichtung. In der Geschichte der Philosophie gebe es keine intellektuelle Rechtschaffenheit — es sei in ihr ein heimliches Wüten gegen die Voraussetzungen des Lebens. Die Philosophie war — mit wenigen Ausnahmen, den Sophisten und HERAKLIT insbesondere — die große Schule der Verleumdung im Dienste der Religion.

Das Christentum ist gegenüber dem Buddhismus die schlimmere Religion, es bezeichnet nicht den Niedergang einer Rasse; es ist eine reine Degenereszenzbewegung aus Abfalls- und Ausschußelementen aller Art, eine Aggregatsbewegung aus Krankheitsgebilden; es wendet sich an die Enterbten von überall, ist voll Ranküne gegen die Begabten, Gelehrten, geistig Unabhängigen. Schon wegen seiner Reflexion auf Seligkeit ist das Christentum die typische Denkweise für eine verarmte Gattung Mensch (s. o. S. 142). Es will der ganzen Kultur das gute Gewissen nehmen. Seine Moral ist ein Kapitalverbrechen am Leben. „Was wir am Christentum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, ihren Mut entmutigen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnot verkehren, ihre schlechten

Stunden und Müdigkeiten ausnützen will, daß es die vornehmen Instinkte krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft gegen sich selbst kehrt, bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und Selbstmißhandlung zugrunde gehen, jene schauerliche Art des Zugrundegehens, deren berühmtestes Beispiel Pascal ist." „Wir sind stolz darauf, keine Verleumder, Lügner, keine Verdächtiger des Lebens mehr sein zu müssen." Dem Christentum stellt er den Rückgang auf das Klassische und die Renaissance entgegen, wo Lebensfreude herrscht, wo man Herrenmoral kennt. Der Kern des Christentums ist das Neinsagen zum Natürlichen, das Unwürdigkeitsgefühl im Natürlichen, die Widernatürlichkeit. Heidnisch ist dagegen das Jasagen zum Natürlichen, das Unschuldsgefühl im Natürlichen, die Natürlichkeit. Es ist die Probe auf den klassischen Geschmack, wenn man das neue Testament verurteilt. „Das neue Testament ist das Evangelium einer gänzlich unvornehmen Art Mensch." Das Christentum hat die höchste Entfaltung des Lebens zugunsten des gemeinen Mannes verachten gelehrt. Diese Verleumdung der zukunftvollsten Triebe muß zum Pessimismus führen, dazu, daß der einzelne angesichts der Masse verzagt, daß die Mittelmäßigkeit oben auf kommt. Damit kommt aber die Religion der Dekadents oben auf, mit den Idealen, die eine jenseitige Welt träumen, von der aus die gegebene Welt verurteilt wird, ohne daß diese Ideale die Dekadenz aufhüben, die sie vielmehr verstärken, weil sie im Prinzip lebensfeindlich sind.

Die Nachwirkungen des Christentums findet er in vielen modernen Bewegungen. Der Sozialismus sei ihm in der Gleichmacherei und Rachsucht verwandt. Mag der Sozialist gegen die herrschenden Stände sich richten und in ihnen die Quelle alles Unheils erblicken, der Christ gegen sich selbst und seine Sünden kämpfen, beide seien doch gleich in der Negation des vornehmen Ideals. Denn im Christentum wollen Sklaven und Halbsklaven zur Macht kommen, wenden sich gegen die politisch Vornehmen, gegen alle Privilegierten, gegen den Naturinstinkt der Gesunden und Glücklichen. Dieselbe Tendenz bei den Sozialisten! „Eigentum, Erwerb, Vaterland, Stand, Rang, Tribunale, Polizei, Staat, Kirche

und Militärwesen sollen Teufelswerke sein, Verhinderungen des Glücks! und im Hintergrund der Aufruhr, Explosion des aufgestauten Widerwillens gegen die herrschenden Stände, ein Symptom, daß die unteren Schichten zu menschenfreundlich behandelt sind." Die Wirkungen des Christentums zeigen ferner ihre Spuren in dem Vorsehungsglauben, im trägen Vertrauen auf den Gang der Dinge. In dem Glauben an die Güte der Natur à la Rousseau, in dem weichlichen Begriff von dem Menschen bei Comte, Stuart Mill, H. Spencer, in dem Altruismus, in dem weichlichen Begriff von der Kunst, die Mitgefühl mit allem Leidenden darstellen soll, sei immer ein versteckter Kultus des christlichen Moralideals enthalten.

Wenn er so seinen Unwillen an dem Christentum ausläßt, weil es gründsätzlich sich gegen den Willen zum Leben richte, weil es das Aufkommen der vornehmen Rasse durch seine Gleichmacherei verhindere und mit dieser Tendenz das ganze vornehme Bewußtsein durchseucht habe, so muß er nun doch wieder zugeben, daß für die Mittelmäßigen, für die Dekadents eine solche Religion aus verschiedenen Gründen notwendig ist. Da entschlüpft ihm das Wort, daß es jederzeit auch heute noch Menschen gebe, für die das Christentum möglich, ja notwendig sei, nämlich solche Schwache, die sich in das Innere zurückziehen. Da nämlich der Kern desselben nur die Negation des Natürlichen, die Zurückziehung in eine innere Welt sei, so könne es sehr wohl viele befriedigen, die als Schwache dieses Bedürfnis empfinden. Denn es könne ganz gut existieren ohne „die unverschämten Dogmen, ohne persönlichen Gott, ohne Lehre von Sünde, von Unsterblichkeit, von Erlösung, Glauben, ohne Metaphysik", wie es wesentlich ohne solche Dogmen in Jesus existert habe.

Ja, da die Herren doch Sklaven brauchen, so ist das Christentum mit seiner Empfehlung der Demut, des Gehorsams für diese wohl geeignet, weil es als Herdenreligion Gehorsam lehre, und man Christen leichter beherrschen könne als Nichtchristen (XV, 149). Daher auch Herrenrassen das Christentum aus diesem Grunde angenommen haben. Der Instinkt der Ehrfurcht muß der Menge

angezüchtet werden, das Bewußtsein, daß sie nicht an alles rühren dürfe. Es sei nicht unwahrscheinlich, daß sich heute noch bei Bauern mehr Takt der Ehrfurcht finde als bei der zeitungslesenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten. Die Art, wie bisher die Ehrfurcht vor der Bibel in Europa aufrecht erhalten sei, sei vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christentum verdanke. Das klingt doch anders, als wenn er das neue Testament ein unreinliches Buch nennt, das dem Instinkt der Masse diene. Beide Urteile sind aber nicht etwa aus sehr differenten Perioden, vielmehr beide aus der letzten Periode.

Diese Verschiedenheit erklärt sich daher, daß nach ihm die christliche Religion zwar Gehorsam fordert, was ganz gut und berechtigt im Interesse der befehlenden Herren ist, daß es aber andererseits dabei nicht stehen bleibt, sondern sich gegen das Pathos der Distanz richtet. Es gibt nach ihm Menschen, die ihrer Natur nach zu intelligenten Maschinen sich eignen. In dieser Meinung folgt er der Antike. Diese Mittelmäßigkeit ist die Voraussetzung für die Ausnahmen, und wenn das Pathos der Distanz inne gehalten wird, wenn den Niederen die Ehrfurcht vor den Höheren beigebracht wird, wenn sie dazu erzogen werden, dann soll der Übermensch die Mittelmäßigen mit zarteren Fingern behandeln als sich und seinesgleichen. Soweit nun das Christentum solche Ehrfurcht erzieht, ist es durchaus berechtigt. Insoweit dient es dem Interesse der höheren Rassen. Allein wenn das Pathos der Distanz von ihm nicht inne gehalten wird, dann ist es vom Standpunkt der Herren verwerflich. Denn dann zeigt es sich als Feind des physiologisch Stärkeren, als Feind der natürlichen Rangordnung, dann dient es der Ausbreitung der Dekadenz.

Nun ist aber andererseits nach ihm diese Dekadenz notwendig, ja es ist auch notwendig, daß die Dekadenten sich zusammentun, um so möglichst viel Macht zu behaupten. Sie vertreten ihr Interesse durch die Masse; sie haben notwendig ein Ressentiment gegen die Herrschenden, eine Art Rachegefühl, das sich u. a. darin zeigt, daß sie die Gleichheit aller betonen, alles nivellieren

wollen, daß sie ihre Massenmoral durch Strafen sanktionieren, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld erzeugen, den Menschen um seine Unschuld bringen, und den Begriff von Gut und Böse in ihrem Sinne erschaffen, im Sinne der Massenmoral und ihrer Maßstäbe. Den Gedrückten soll das Dasein erleichtert werden durch Mitleid, Geduld; man empfiehlt Demut und Fleiß; der Mensch soll ungefährlich werden; er darf keine Furcht erwecken, damit die Masse Ruhe hat. Man erstrebt Freiheit — weil der Unterdrückte sie nicht hat. Die Masse sucht instinktiv mit ihren Mitteln sich so viel Macht anzueignen, als ihr möglich ist. Die Schlechtweggekommenen wollen auch leben und bilden sich ihre Moral, die dem Interesse der Herren nicht entspricht, die Haß gegen die Herrenrasse atmet. Auch das ist etwas in der Natur Begründetes. Die christliche Religion, sofern sie diesem Instinkt der Massen entspricht, wird also zwar vom Standpunkt der Herren mißbilligt. Aber zugleich ist doch ebenso physiologisch notwendig, daß die Masse eine auf Gleichmacherei ausgehende Religion wünscht, wie daß die Herrenrasse eine Religion wünscht, die die Masse niederhält.

Fassen wir also zusammen, so kommen verschiedene Gesichtspunkte in Betracht, die durcheinanderlaufen. Stellt er sich auf den Standpunkt der Herrenrasse, so kann das Urteil über das Christentum doppelt lauten, je nachdem er bedenkt, daß dasselbe Demut und Gehorsam fordert, was dem Interesse der Herrenrasse für die Niederen entspricht, oder, daß es Gleichheit vor Gott und Schwächung des natürlichen Lebens fordert, und damit dem Instinkt der Herrenrasse widerspricht. Und endlich, wenn er sich auf den physiologischen Standpunkt stellt, wo gleich naturnotwendig die Masse wie die Herrenrasse sich soweit betätigt als sie kann, so muß eigentlich vor dieser Naturnotwendigkeit jedes Werturteil fallen.

Nietzsche lehnt zwar durch seine Ableitung der Religion aus Schwäche (s. o. S. 168) die Religion grundsätzlich für die Starken ab. Nichtsdestoweniger meint R. Richter, daß man Nietzsche doch die Frömmigkeit nicht absprechen könne, da es ja auch Re-

ligionen ohne Gott gebe und er eine dionysische Religion anerkenne, und Jöel will ihn sogar durch das Zwischenglied der Romantik mit der Mystik in Verbindung bringen. Allein es ist nicht zu leugnen, daß er die Religion für eine Selbstherabwürdigung des Menschen hält. Wenn er in dem Übermenschen eine Art Vergottung sieht, so kommt er höchstens romantisch zu einer Art Heroenkult. Wenn er aber ebenso von einer Entgottung redet und den Heros ein Ende nennt, so kann man von Religion nicht reden. Sofern er die Welt als ein Ganzes betrachtet, so könnte man in seiner Verehrung des Lebens in der Welt ein religiöses Moment finden. Allein da dieses Leben doch wieder aus lauter Einzelaktionen zusammengesetzt sein soll und keine Einheit bildet, da ein beständiges Werden da ist, so kann ein religiöses Verhältnis hier kaum Platz finden, sondern höchstens ein Enthusiasmus der Lebenskraft in einem Heros, der dann aber eher selbst eine Art Gott ist, als ein gottbeseelter Mensch, als eine Kreatur.

Seiner Kritik der Religion entspricht die Kritik der Moral. Auch hier ist er einerseits äußerst schroff und verwirft zunächst die bestehende Moral wegen ihres Inhalts, wegen ihres Ursprungs und wegen der Mittel, deren sie sich bedient, um sich durchzusetzen. Andrerseits muß er doch wieder verschiedene Vorschriften für Herren und Sklaven zugeben.

In der Götzendämmerung sagt er: „Moral und Religion gehören ganz und gar unter die Psychologie des Irrtums. Das moralische Urteil gehört wie das religiöse einer Stufe der Unwissenheit zu, auf der selbst der Begriff des Realen, die Unterscheidung des Realen und Imaginären noch fehlt.“ Er will sich jenseits von Gut und Böse stellen. Denn Gut und Böse sind Begriffe, die von einem bestimmten Wertmaßstab abhängen. Dieser Wertmaßstab als idealer ist aber gänzlich verkehrt. An sich hat keine Moral Wert, meint er. Der wirkliche Mensch sei mehr wert als der gewünschte, der ideale Mensch. Die Moral mit ihren Idealen entfremdet dem wirklichen Leben. Sie ist lediglich sympto matisch zu beurteilen. Sie ist ein Zeichen des Verfalls, denn

sie ist lebensfeindlich. Sie ist krank. In der Moral gibt es nur Kranke und Krankenwärter. Aus der krankhaften Künstlichkeit der Moral soll man zu der gesunden Natur zurückkehren. Die Natur kennt das Pathos der Distanz. Die Moral will alle gleich behandeln, fordert Allgemeingültiges und wird dadurch ungerecht. Sie stempelt den freien großen Mann eben dadurch zum Verbrecher. Die sibirischen Verbrecher seien nach DOSTOJEWSKY aus dem wertvollsten Holze geschnitzt. Fast jedes Genie kenne als eines seiner Entwickelungsstadien eine katilinarische Existenz. Die gewöhnliche Moral ist philiströs und wer frei seinem Genie gemäß sich entwickelt, gibt den Philistern Anstoß. Alles, was man jetzt auszeichne, habe in früheren Jahren als Verbrechen gegolten, besonders solange die Priester die Herrschaft hatten. Der Moral der Entselbstung, der Aufhebung alles Natürlichen, der leibfeindlichen Moral, der Moral der Rechtsgleichheit und Gleichmacherei, der Moral, die sich auf Vorsehung stützt, erklärt er den Krieg und fordert „das dionysische Jasagen zu dem Leben noch in seinen härtesten und fremden Problemen." „Es ist nicht der Irrtum als Irrtum, was mir bei diesem Anblick (der Moral) Entsetzen macht; es ist der Mangel an Natur, es ist die schauderhafte Tatsächlichkeit, daß die Widernatur selbst, als Moral mit den höchsten Ehren geehrt worden ist und als Gesetz über der Menschheit hängen blieb", . . . „daß man die natürlichen Instinkte des Lebens verachten lehrt, daß man in der tiefsten Notwendigkeit zum Gedeihen des Lebens, in der Selbstsucht das böse Prinzip sieht, daß man in dem typischen Ziel des Niederganges, der Instinktwidersprüchlichkeit, im Selbstlosen, in der Entpersönlichung, in dem Verlust des Schwergewichts in der Nächstenliebe grundsätzlich einen höheren Wert, ja den Wert sieht." Die herrschende Moral ist durch und durch widernatürlich. Er hat einen besonderen Abschnitt: Die Moral als Widernatur. Er setzt da drei Ideale gegeneinander: einmal das Ideal der Verstärkung des Lebens, das klassische Ideal: da wagt es der Wille zur Macht sich zu bekennen; sodann das anämische Ideal, wo die Vergeistigung, das Unsinnliche den Rang des Vollkommenen ein-

nimmt, und endlich das widernatürliche Ideal. Die beiden letzten sind die gegenwärtig herrschenden. Widernatürlich ist vor allem „die Hemiplegie der Tugend", „der gute Mensch", der nicht hassen, sich nicht rächen, nicht zürnen soll. Denn zur Liebe gehört Haß, zur Dankbarkeit Rache, zur Güte Zorn. Dabei kann diese künstliche Moral den Haß und die Rache doch nicht loswerden; sie verwendet sie selbst gegen die, welche sich über das Mittelmaß erheben; die Tugend der Masse hat ein verstecktes Rachegefühl gegen die Mächtigen. Bei dem Mucker richte sich der Haß, den er nicht los wird, gegen die Sünde und verneint das Leben als an sich sündig. Man erklärt die Natur für böse und das Gutsein für menschenunmöglich, und deshalb auf Gnade ruhend und konzipiert so ein anderes übernatürliches Leben. Auch das Persönliche wird zerstört. Der gute Mensch ist ein Schema.

Indem ferner die Moral als letzter Wert taxiert wird, entsteht eine völlige Entfremdung gegen das Wirkliche: „Das Gute um des Guten willen, die Wahrheit um der Wahrheit, das Schöne um des Schönen willen, das sind die drei Formen des bösen Blickes für das Wirkliche." Man soll die Handlungen nicht für sich werten, weder nach ihrem Ursprung in der Gesinnung wie die Moralisten, noch nach ihren Folgen, noch nach ihren Begleiterscheinungen. Es gebe keine Handlungen, die an sich gut oder schlecht seien, abgetrennt vom Menschen. Sie sind höchstens Symptome der tatsächlichen Beschaffenheit des Menschen, seiner physiologischen Entartung oder seiner Lebenskraft. Anders lassen sie sich nicht beurteilen. „Es mag sein, daß sich in der Handlung der biologische Wert ausdrückt." Die Moral ist nicht Maßstab des Lebens, sie ist Mittel des Lebens, dem Leben als Mittel untergeordnet, und deshalb ist aller Idealismus, der ihr eigenen Wert zuschreibt, vom Übel.

Wenn so die Moral wegen ihres Inhaltes unhaltbar ist, so ist sie es auch wegen ihres Ursprunges. Das Auftreten der Moralisten gehört in die Zeiten, wo es mit der Moral zu Ende geht. Denn „das Bewußtwerden der Werte, nach denen man

handelt, ist schon eine Krankhaftigkeit, ist ein Zeichen davon, daß die eigentliche Moralität, d. h. die Instinktgewißheit des Handelns zum Teufel geht. Starke Völker und Zeiten reflektieren nicht über ihr Recht, über Prinzipien zu handeln, über Instinkt und Vernunft" (XV, 166). Der Moralist bedeutet „ein Auflösen der Instinkte". Was zu der Moralreflexion treibt, ist das Unsicherwerden der Instinkte der Starken. Er bekämpft auch den freien Willen und die Verantwortlichkeit, die auf der Optik der Psychologie ruhen. Je nachdem der Mensch auf der Höhe ist oder dekadent, handelt er so oder so. Die Reflexion kommt erst hinten nach. Die Moral als Reflexion ist nicht kausierend, sondern nur symptomatisch, d. h. sie ist nur das Zeichen dafür, wohin der Mensch gehört. Der gesunde Mensch handelt instinktiv drauflos ohne Freiheit und ohne Verantwortung; denn das Bewußtsein der letzteren zerstört die Unmittelbarkeit des Handelns. Wenn er gelegentlich von der „großen Verantwortung" redet, so meint er das nur so, daß der Herrenmensch ohne viel Besinnen intuitiv, instinktiv die Verantwortung übernimmt. Die Moralreflexion dagegen lähmt: „Alles vollkommene Tun ist unbewußt und nicht mehr gewollt . . . Die persönliche Vollkommenheit als bedingt durch den Willen, als Bewußtheit, ist eine Karrikatur." Demgemäß ist die Moral schon ihrem Ursprung nach verkehrt, ruht auf falscher Reflexion der Degenerierten. Die Herde, die Mittelmäßigen, die Leidenden stellen ein Ideal auf, das mit den Grundinstinkten des Lebens, mit seiner vornehmsten Form im Streit ist, und dieser Kampf ist selbst eine Immoralität.

Diese ideale, unnatürliche, lebenfeindliche Moral hat sich nun aber befestigt und ist scheinbar durch die lange Gewöhnung instinktiv geworden. Sie hat die Sanktion der gegebenen Sozietät und enthält deren Erhaltungsbedingungen und ist deshalb undiskutierbar. Darauf muß man aufmerksam machen, um von ihr loszukommen. Als Mittel um sich zu behaupten, hat sie eine Menge Fälschungen herbeigeführt; so in der Geschichte, die den Beweis für die moralische Wertung geben soll. Man macht hier die Folgen zu Ursachen, die Tugend sieht man als Grund des Auf-

schwunges, die Korruption als Grund des Niederganges eines Volkes an, den Höhepunkt als Folge der moralischen Höhe. So fälsche man auch die großen Menschen: Der Glaube soll das Auszeichnende eines großen Menschen sein; aber die Unbedenklichkeit der Skepsis, die Erlaubnis sich eines Glaubens entschlagen zu können gehört zur Größe. So hat man überall die Objektivität gepriesen, die Liebe und das Mitleid, die Entpersönlichung. Aber Liebe sei vielmehr ein Hinzunehmen oder Abgeben infolge des Überreichtums der Persönlichkeit, nicht Hingebung. Nur die ganzesten Personen können lieben. Die große Liebe entsteht aus dem instinktiven Wohlsein, dem Abgeben und Überströmen, aus der göttlichen Selbstigkeit. Statt dessen soll sich der Mensch in der Liebe entselbsten; da der Mensch sündig ist, selbstsüchtig, so bedarf die Liebe der Rechtfertigung durch das göttliche Gebot. Das ist aber grundverkehrt. In Wahrheit liebt der Mensch, der sich nicht entselbstet, der volle, reiche Mensch am meisten, gerade auf Grund seiner Selbstsucht, seiner Selbstschätzung, seiner Vollkraft. Die Moral aber erklärt alle natürlichen Instinkte für an sich unerlaubt, und sie kommen höchstens wieder zu ihrem Recht nach ihrer Verläugnung auf Grund des Gehorsams gegen Gott. Bei dieser falschen Auffassung wächst auch der Wert der großen Menschen im Verhältnis zu ihrer Selbstverleugnung. So hat man psychologisch gefälscht, indem man alle starken Lustgefühle als sündig, die Schwächegefühle dagegen als heilig bezeichnet hat, den Mangel an Mut zu sich selbst. Alle Unlust, alles Unglück hat man auf Unrecht, Schuld zurückgeführt. Man habe so eine „Psychologie der Verhinderung" geschaffen, durch die Furcht erzeugt werde. So sollen die Stärkeren in ihrer Entwickelung zerstört werden.

In einem Abschnitt, „wie man die Tugend zur Herrschaft bringt", führt er aus, welch unmoralische Mittel die Tugend selbst verwende, um sich zu behaupten und eben dadurch sich selbst ad absurdum führe; denn die Herrschaft der Tugend sei nur mit den Mitteln zu gewinnen, mit denen man überhaupt die Herrschaft erlangt. Um die Herrschaft der Moral zustande

zu bringen, müsse man Freiheit von der Moral aspirieren, d. h. man müsse schauspielern. Ein großer Moralist sei deshalb auch ein großer Schauspieler. So zeige schon das Gesetzbuch des Manu die heilige Lüge. „Mit welchen Mitteln eine Tugend zur Macht kommt? Genau mit den Mitteln einer politischen Partei: Verleumdung, Verdächtigung, Unterminierung der entgegengesetzten Tugenden, die schon in der Macht sind, Umtaufung ihres Namens, systematische Verfolgung und Verhöhnung — also durch lauter Immoralitäten." Das Patronat der Tugend sind: „Habsucht, Herrschsucht, Faulheit, Einfalt, Furcht. Alle haben ein Interesse an der Sache der Tugend, darum steht sie so fest" (XV, 196). Die Gegner werden karrikiert. Da ferner jede Rasse und jeder Stand Affekte und Grundtriebe hat, die etwas von ihren Existenzbedingungen ausdrücken, heißt die Moral uniformieren, Eine Tugend für alle wollen, nichts als: die Vernichtung der gegnerischen Rasse wollen. Die Formel: Vermenschlichung ist hiernach eine Tartüfferie, unter der sich eine bestimmte Art Mensch zur Herrschaft bringt, der Herdenmensch, der Alle gleich will. Diese Tugend wird überall da mit allen Mitteln durchgesetzt, wo die Gleichheit in Betracht kommt, wo die gemeine Moral Vorteil bringt. Dieselben Klassen, die die herrschende Moral vertreten, bedienen sich der Immoralität, wo sie ihnen nützt. Gegen die starken Einzelnen ist die Herde feindselig, unbillig, maßlos, unbescheiden, frech, rücksichtslos, feig, verlogen, falsch, unbarmherzig, versteckt, neidisch, rachsüchtig. Aber auch ihre Tugenden sind nur versteckte Fehler. In dem Vertrauen, in der Verehrung, in dem Eifer für Wahrheit, in der Sympathie der Menge in ihrer Unparteilichkeit, sei meistens Trägheit das Hauptmotiv ebenso in ihrer Rechtschaffenheit und Toleranz. Die Perspektiven dieser Moral seien nur auf das Nächste gerichtet. Der Haß gegen die herrschenden Stände suche sich zu heiligen, indem man die Verderbnis auf die herrschenden Stände schiebe, man suche den Gegner mit moralischen Verwerfungsurteilen heim und behalte sich die Rolle der strafenden Gerechtigkeit vor. Dahin gehöre auch der Entrüstungspessimismus. „Die Schlechtweggekommenen, die

Dekadents jeder Art brauchen Opfer, um nicht an sich selbst ihren Vernichtungsdurst zu löschen. Dazu haben sie einen Sündenbock nötig. Dieser Sündenbock kann Gott sein — Atheisten aus Ressentiment in Rußland — oder die gesellschaftliche Ordnung, oder die Erziehung und der Unterricht, oder die Juden, oder die Vornehmen, oder überhaupt die Gutweggekommenen irgendwelcher Art." Kurz, der Entrüstungspessimismus erfindet Verantwortlichkeiten, um sich ein angenehmes Gefühl zu verschaffen, die Rache. Diese Psychologie der Verantwortlichkeit fällt unter die Mittel, mit denen sich die Moral behauptet. So entsteht der Begriff der Schuld und Strafe. „Es war die gesellschaftliche Nützlichkeit der Strafe, die diesem Begriff seine Würde, seine Macht, seine Wahrheit verbürgt." Sie ist der Rache entsprungen und auch eines der unmoralischen Mittel, mit denen sich die Moral behauptet.

Er wendet sich also mit aller Macht gegen die Moral, die ein Ideal des Menschen aufstellt, das ihn der Wirklichkeit entfremdet, und die schließlich selbst durch ihre eigene Praxis ihr Ideal ad absurdum führt. „Mein Schlußsatz ist, daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt, als der wünschbare Mensch irgendeines bisherigen Ideales, daß alle Wünschbarkeiten in bezug auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch ihre Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte, daß jede solche Wünschbarkeit bis jetzt die Kraft des Menschen, seinen Wert, seine Zukunftsgewißheit herabgedrückt hat, daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschenverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große Verführung zum Nichts war." (XV, 230). Beinahe die gesamte Philosophie seit Sokrates und Plato steht im Dienst einer solchen Moral und daher war sie bisher die große Schule der Verläumdung. Er nennt die Moral die Circe der Philosophen. Sie ist ein heimliches Wüten gegen die Voraussetzungen des Lebens. Die „wahre Welt" im Unterschied von der erscheinenden, die ideale Welt sei eine erlogene

Welt und die Philosophie, die sich auf eine transzendente Welt gegenüber der wirklichen gerichtet hat, ist nihilistisch, weil diese „wahre Welt" nichts ist als ein Traum.

Fassen wir diese Polemik Nietzsches zusammen, so ist die bestehende Moral um ihres lebenfeindlichen, widernatürlichen, entselbstenden, alles gleichmachenden Charakters willen, um ihrer unwirklichen Abstraktheit willen unhaltbar; dasselbe zeigt sich in ihrem reflektierenden Wesen, das jede natürliche, frische, unmittelbare Betätigung des Instinkts ausschließt, und am Ende führt sie sich selbst ad absurdum, weil sie das, was sie als unmoralisch verwirft, als Mittel selbst nicht entbehren kann, um sich durchzusetzen.

Aber andererseits kann er nun doch nicht in Abrede stellen, daß die Herren sich nur behaupten können, wenn es eine Sklavenmoral gibt, wenn die Sklaven niedergehalten sind durch eine ihnen angemessene Ordnung, und die Herren müssen auch ihrerseits die Sklaven so behandeln, daß sie mit ihrem Los zufrieden sind. So will er nicht die Sklavenmoral für die Sklaven beseitigt wissen, sondern nur eine Moral, die den Standpunkt der Sklavenmoral allgemein macht, die sich gegen die Herren auflehnt. In diesem Sinne will er, daß das Pathos der Distanz gegenüber der Nivelliererei aufgerissen werde, damit das Recht der Herren im Unterschiede von den Dekadents klar werde und sich durchsetzen könne. So gibt es verschiedene Standpunkte der Moral für die verschiedenen Menschen. Die Herren sind selbstherrlich und handeln instinktiv, betätigen unmittelbar ihre Kraft. Die Sklaven bedürfen der Unterordnung und für sie ist eine reflektierte Moral wünschenswert, da sie ja als Dekadents doch keinen sicheren Instinkt haben und überhaupt nicht selbständig, sondern herdenmäßig handeln sollen. Und wenn nun diese Herdenmenschen sich zusammentun und vermöge ihrer Moral die Genies unterdrücken wollen, so kann man das zwar vom Standpunkt der Herrenmenschen verurteilen. Aber an sich angesehen ist hierin dasselbe Prinzip mächtig, das für die Herrenmenschen auch gilt, nämlich das Prinzip des Willens zum Leben, zur Macht. Nur

zeigt es sich hier nicht in individueller, sondern in Massenform. Es ist ja nach ihm selbst notwendig, daß der Übermensch ein Ende sei, und daß dann wieder die Massen in den Vordergrund treten. Es ist also im Grunde genommen nur eine verschiedene Verteilung der Machtaktionen, um die es sich handelt, das eine Mal sind sie konzentriert in der Herrenrasse oder in einem Individuum, das andere Mal sind sie verteilt auf die Masse und dann schwinden die Differenzen und das Pathos der Distanz. Wenn man von diesem Standpunkt ausgeht, so kann man im Grunde nur quantitative Modifikationen durch die verschiedene Art der Verteilung oder Kombination der Aktionsquanta finden, und man sieht nicht ein, weshalb Nietzsche eine so tiefe Kluft zwischen Herren, Genies und Herde befestigt, die doch immer in der Herrschaft abwechseln und die doch aufeinander — wenigstens die Herren auf die Masse angewiesen sind. Sieht man aber von dieser letzten prinzipiellen Begründung ab, so ist er an sich geneigt, der sozialen Nivellierungstendenz entgegenzutreten zugunsten der hervorragenden Individuen. Er findet eine Rangordnung grundsätzlich notwendig, die man inne halten soll. Auch hier sind seine Werturteile nicht in Einklang gebracht mit der physiologischen Begründung, die alles als gleich notwendig hinstellen muß.

Fragt man schließlich, ob denn Nietzsche überhaupt noch Moral wolle, so redet er ja oft von einem moralinfreien Zustand, und es scheint, daß er mit der physiologischen Basis sich begnügt, aus der von selbst das Genie hervorgeht. Es bleibt dann im Grunde nur übrig, daß man durch die rechten Ehen die Herrenrasse physiologisch züchtet. Allein damit begnügt er sich doch nicht. Er verlangt doch wieder Selbstbeherrschung, Zähmung auch für den Herrenmenschen und das Genie. Das Ziel der Züchtung und Zähmung kann nur der stärkere Mensch sein. Also bedarf es doch einer Zähmung. Er verwahrt sich zwar gegen die Verwechselung von Zähmung und Schwächung. Er verwirft die Unnatur. Wenn man aber fragt, wo die Unnatur beginnt und wo die berechtigte Zähmung der Natur aufhört, so schwindet die

Grenze. An sich sollte man denken, daß physiologisch eine Harmonie des Affektsystems bei den Genien und Herrenmenschen als Naturgabe da ist. Aber es soll doch durch Zähmung, also durch eine bewußte auf Reflexion ruhende Tätigkeit diese Harmonie eines ganzen Menschen erreicht werden. Wo aber ein Affekt und eine Begierde einzuschränken ist, wo nicht, darauf hat er sich im einzelnen nicht genauer eingelassen und er kann diese Frage im Grunde auch schwerlich genau beantworten, da zuletzt eben doch wieder die Natur das Entscheidende sein soll, der Instinkt. Die moralische Reflexion kommt doch überall in die Gefahr, eine Entnatürlichung herbeizuführen. Man kann also ernstlich zweifeln, ob NIETZSCHE wirklich Moral will. Seine Moral beschränkt sich in jedem Falle auf Züchtung und Zähmung der Bestie im Menschen und das beste muß dabei doch wieder die Natur tun. Auch bei der Moral für die Menge will er eigentlich nur, daß ihr ein Bewußtsein von der Distanz, eine gewisse Ehrfurcht vor den Herrschenden angezüchtet werde. Er will hier auch eine Zucht, die ihrer Natur entspricht, die darauf angelegt ist, geleitet zu werden, und sich darum leiten lassen soll, aber nicht ihren Standpunkt allgemein machen darf. Wir sehen hier im Grunde überhaupt die Moral darauf reduziert, das der Natur Gemäße jedesmal zu erkennen, soweit der Instinkt nicht vorhanden ist, und die jedesmal der Stufe entsprechenden Eigenschaften zu pflegen und heranzuzüchten, also der Natur nachzuhelfen, und die Auswüchse abzuschneiden.

Wenn man aber fragt, woher er den Maßstab nimmt, so ist dieser in einem Ideal enthalten, das unter den natürlichen Zuständen am höchsten gewertet wird, dem Ideal des Übermenschen, für dessen möglichste Herrschaft die Masse zugerichtet werden soll, und der selbst, um in sich die Macht zu konzentrieren, sich beherrschen muß. Dieses Ideal ist aber nicht moralisch. Es ist nur das Ideal der höchsten natürlichen Machtentfaltung. Und doch kommt er, um dieses zu erreichen, nicht mit der unmittelbaren Natur allein aus. Er ruft die Intelligenz zu Hilfe. Sie wird hier zum Mittel für diesen letzten Zweck gemacht, und was er an Vor-

schriften etwa geltend macht, das sind doch alles nur Einsichten einer Intelligenz, die in den Dienst dieses Ideales gestellt ist. Das entspricht vollkommen seinem Grundsatz, daß alle Erkenntnis nicht Selbstzweck sein darf, sondern nur Mittel für Machtentfaltung. Diese selbst aber hat den höchsten ästethischen Wert, wie wir gesehen haben (siehe oben S. 159f.).

Von diesem Ideal des Übermenschen aus beurteilt er nun auch die Gegenwart, und was diesem Ideal entspricht, das ist ihm ein erfreuliches Zeichen für die Zukunft, für die Überwindung der Religion und Moral; die nihilistische Kritik soll so in einem positiven Resultate ausmünden. Es sollen nicht nur die Hindernisse weggeschafft werden, die der Herrenrasse und dem Übermenschen den Weg versperren, sondern auch positive Zustände geschaffen werden, die ihrem Kommen den Weg bereiten. Das solche neue Knospen sich schon zeigen, hebt er auch hervor. Symptome einer bessern Zukunft sind ihm der Militärstaat, der Zucht und Unterordnung, das Pathos der Distanz begünstigt, vor allem die militärische Strenge — man lobt nicht mehr —, dann aber ganz besonders die Vorherrschaft der Biologie und Physiologie über Theologie, Moralistik, Ökonomie und Politik. Gerade hierin zeigt er aber die Bevorzugung der Biologie und Physiologie gegenüber den geistigen Potenzen, die ihm nur Efflorescenzen der physiologischen Beschaffenheit sind.

Von diesem Standpunkte aus erscheinen ihm die Religion, die Moral, die Philosophie im Sinne von metaphysischer Philosophie, die mit der Religion und Moral sich verbündet, die eine selbständige Wahrheit und nicht bloß die Erkenntnis als Mittel für die Entfaltung der Macht will, als Symptome der Dekadenz.

7. Beurteilung Nietzsches.

Nietzsche vertritt in unsrer Zeit eine Romantik naturalistischer Art. Der frühere Geniekult geht jetzt auf den Affekt der Macht, auf den Instinkt. Aber die Betonung des Übermenschen, des

Genies ist die Fortsetzung der Romantik. Das Sichfreuen an dem Leben als Machtentfaltung, der Rückgang auf das Physiologische ist der naturalistischen Richtung der Zeit entsprechend. Die Ästhetik der Romantik nimmt bei ihm eine neue Form an, die ästhetische Freude an der Entfaltung des Lebens. Das Maßlose war bei der Romantik im Ahnen, im Unbestimmten, bei NIETZSCHE zeigt es sich in der Lebenstendenz des Individuums, die alles andere verschlingen will, wenn sie schließlich auch ihre Grenze findet in der Verteilung der Machtfaktoren. Auch das ewige Werden ist romantisch; es ist eine neue Heraklitische Form der Ironie. Nichts ist absolut, alle Ideale sind relativ, nirgends ist ein Ziel, nirgends ein bleibender Wert. Kurz: In NIETZSCHE verbindet sich der Naturalismus mit der Romantik. Zwar nicht der mechanische Naturalismus — er deutet vielmehr die Natur anthropomorph als Wille zur Macht. Hierin erinnert er an den Anthropologismus von FEUERBACH. Zuletzt ist doch die Natur im Menschen konzentriert, im Übermenschen. An Stelle des Mechanismus setzt er die Biologie mit Affekten, das ästhetisch erfaßte Naturleben ist seine höchste Kategorie. Auf der ästhetisch-naturalistischen Basis ruht sein ganzes Denken. Zum hellenischen Maß hat er es nicht gebracht; ihm ist HERAKLIT die Höhe des hellenischen Geistes mit dem ewigen Werden, er schätzt die Sophisten mit ihrer scharfen Kritik, ihrem Anthropologismus, er erkennt den natürlich gegebenen Unterschied von Herren und Sklaven an.

Aber sein oberstes Prinzip ist widerspruchsvoll: der Wille zur Macht oder besser die Machtaktionen, die eo ipso anderes brauchen, um sich auszubreiten. Je mächtiger eine Aktionsgruppe, ein Selbst, um so ohnmächtiger macht sie die anderen. Das Leben ist irrational an sich, Kampf mit sich selbst. Von einem Ganzen der Welt kann eigentlich keine Rede sein, und doch redet er von dem Ganzen, das doch nur aus losen Einzelaktionen besteht, die sich verschieden verbinden, am besten so, daß eine Gruppe herrscht, eine Herrenrasse auf Kosten der anderen, daß im Individuum ein Affekt herrscht über die anderen, eben der Affekt für die Macht, daß ein Individuum, der Übermensch herrscht

über die anderen. Hier kann nur eine relative Weltanschauung herauskommen. Denn die Aktionen sind alle relative Aktionsquanta und das Gesamtquantum bleibt sich gleich. So ist nur ein Kreislauf möglich. Wenn er von Wert redet, so ist nur dasjenige wertvoll, was der Machterhöhung dient. Da diese selbst relativ ist, sind alle Werte relativ. Und nun doch wieder „Umwertung aller Werte" nach dem Gesichtspunkt der Machtentfaltung! Aber diese Machtentfaltung ruht doch nur darauf, daß ein Machtquantum das andere ausbeutet, also ohnmächtig macht, und in jedem Fall ist sie nur relativ. Das Leben bringt sich hervor und zerstört sich, Steigerung und Dekadenz ist gleich notwendig und nur in Abwechselung. Er bleibt im Relativen, da es eine absolute Macht nicht gibt, sondern nur gradweise verschieden starke Aktionen. Und doch will er das Pathos der Distanz, will keine Gegensätze, die sich vereinigen lassen, sondern Aufrichtung der Differenzen — als ob die Menschen qualitativ verschieden wären. Sie sind es doch nur quantitativ und selbst die Stärkeren sind nur vorübergehende Aktionszentra und niemals ohne die anderen, die sie ausbeuten. So will er eine verschiedene Moral oder eigentlich gar keine Moral, sondern nur für Herren und Sklaven verschiedene Regeln, die die möglichste Machtentfaltung der Herrenrassen und Übermenschen auf Grund des Gehorsams der Herde ermöglichen.

In summa: Seine Grundideen sind in sich widerspruchsvoll. Das Leben lebt von der Ausbeutung fremden Lebens; was aber dieser Machtentfaltung im Grunde Wert verleiht, ist nicht klar. Glückseligkeit lehnt er ab. Und zuletzt versinkt doch auch wieder seine Wertgebung, weil alles physiologisch — und das ist sein letzter Gesichtspunkt — gleich notwendig ist, die Herrenrasse, der Übermensch, die Herde, die Dekadenz. Es bleibt am Ende nur das ästhetische Vergnügen am Mächtigen, das ihn bestimmt. Ob aber damit die ästhetischen Werte erschöpft sind? Seine Philosophie verachtet dagegen das Denken. Hier ist der positivistische Einschlag, der seiner Ästhetik zugute kommt. Wahrheit hat nur Bedeutung, soweit sie dem Willen zur Macht förderlich ist. Seine Ästhetik aber begnügt sich mit dem Prächtigen der

Machtentfaltung. Das Irrationale herrscht, der Widerspruch, der Krieg, der das Leben ist. Da kann er die Logik nicht brauchen, kann er keinen Zusammenhang brauchen, daher seine aphoristischen Orakel. Kurz: Nietzsche stellt den Typus der Zerrissenheit des naturalistischen Bewußtseins dar, wie es sich mit der Romantik kombiniert hat.

So widerspruchsvoll sein Prinzip ist, er spricht damit doch die Ansicht vieler Zeitgenossen aus. Die Staaten bis an die Zähne bewaffnet ringen nach Macht, die Stände ringen um Macht. Wie in den politischen Parteien, so besteht in den Kirchen und Kirchenparteien der Kampf um Macht; dasselbe gilt von wissenschaftlichen Richtungen, von der Konkurrenz des Handels, von der Unterjochung niederer Rassen. Das Recht wird da nicht selten zur kodifizierten Macht. Kurz, die Zeit ist auf das Praktische gerichtet, auf Entfaltung von Macht, auf Rassengegensätze, auf Herrschaft der Bevorzugten. Dem gibt Nietzsche einen starken Ausdruck im Gegensatz zur Massenmoral, zur Nivellierungstendenz, zum Sozialismus, Anarchismus, zu einer altruistischen, sentimentalen, feministischen Moral, einer pessimistischen Mitleidsmoral. Allein wenn es bloß auf Machtkonzentration ankäme, so fehlte jeder Inhalt; es wäre nur die Frage, ob diese oder jene Aktionengruppe herrscht, ob die Individuen oder die Masse. Der Inhalt der Herrschaft wäre ganz gleichgültig. Die formale Macht wird wie ein Selbstzweck behandelt. Aber die Macht ist kein Selbstzweck. Es kommt darauf an, wozu die Macht verwendet wird. Weil Kultur da ist, ist Kampf um die Kultur. Aber die Kultur ist nicht bloß Mittel für die formale Macht. Wenn die Macht nur auf der Ausbeutung des Fremden beruht, was ist sie an sich selbst? Was hat diese Ausbeutung für einen Wert? Nietzsche redet von der Vergeistigung der Macht. Aber woher der Geist bei seinem ausschließlich physiologischen Standpunkte? Was versteht er unter Geist? Er hat ihn in die metaphysische Rumpelkammer verwiesen und will ihn nun doch wieder zitieren. Er selbst offenbart auch die Leerheit dieses Machtstrebens. Denn was hat schließlich die Macht für einen Wert, die doch wieder

zugrunde geht! Sie ist ja nur relativ, sie kann nicht Selbstzweck sein, so wenig wie die Machthaber sie selbst auf die Dauer behaupten können. Das Leben und die Macht zum letzten Maßstab der Werte zu machen, ist unmöglich. Denn das Leben selbst wie die Macht sind widerspruchsvolle Erscheinungen, wenn sie nur vom Tode oder von der Ohnmacht anderer leben. Es fehlt ihm für die Werturteile der vernünftige Maßstab, der über die Werte bestimmt. Werturteile können nicht zu einer Umwertung aller Werte führen, wenn es keinen endgültigen Wertmaßstab gibt. Wenn man nur physisch denkt, kann man nicht zugleich den Wertmaßstab des Sollens anlegen, weil doch die physische Notwendigkeit immer wieder die Wertobjekte ebenso zerstört, wie hervorbringt. Wo nur ein Kreislauf ist, kann kein endgültiges Werturteil statthaben.

Wenn nun auch Nietzsche kein haltbares System zustande gebracht hat — dazu war sein Denken zu tumultuarisch, so hat er doch zweifellos als Kritiker großen Scharfsinn bewiesen. Zwar hat er auch da oft eine ungerechte und übertriebene Kritik ausgeübt. Aber er hat auch viele Schäden rücksichtslos aufgedeckt in der Beurteilung unserer Institutionen, der Kirche, des Staates, der Ehereformvorschläge und Frauenfrage, der Erziehungs- und Schulfragen, der sozialen Probleme. Hier hat er mehr geleistet als in der Aufstellung eines positiven Ideals, das er doch nicht aufrecht erhalten konnte.

Er hat nicht unrecht in seiner Kritik des Sozialismus, der Nivellierungstendenz desselben, die er auch dem Christentum vorwirft. Aber seine Beurteilung des Christentums ist einseitig, weil er dessen Würdigung der menschlichen Persönlichkeit mißversteht, da es durchaus nicht auf Auslöschung der individuellen Unterschiede ausgeht. Was aber seine Kritik des Sozialismus angeht, so hat Hartmann eine noch eingehendere Kritik desselben in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins gegeben. Auch wird seine Herrenmoral immer wieder als Gegengewicht sozialistische Bestrebungen hervorrufen, weil sie auf der antiken Verachtung oder Nichtachtung der Masse beruht. Er hat ferner

nicht unrecht, wenn er der Weichlichkeit des Eudämonismus und eudämonistischen Pessimismus gegenüber das männliche Ertragen von Leiden und mutvolle Betätigung betont, wenn er den Feminismus tadelt, der List, Klugheit usw. an Stelle der männlichen Eigenschaften zur Herrschaft bringt, statt ehrlich den Gefahren ins Auge zu sehen. Er hat recht, wenn er vornehme Selbstbeherrschung fordert, ja auch, wenn er sie nur als Mittel ansieht. Denn sie kann ebensogut im Dienst des Bösen wie des Guten verwendet werden. Aber sie ist nicht bloß als Mittel zur Macht zu werten. Er hat recht, wenn er künstlich reflektiertem Wesen gegenüber, wie es vielfach unsere Kultur oder Hyperkultur mit sich bringt, auf die Unmittelbarkeit des natürlichen Instinktes oder besser — Taktes hinweist, wenn er dem Künstlichen das Natürliche entgegensetzt, zumal aus zu vielem Reflektieren eine Lähmung der Willensenergie und ein müdes unfrisches Wesen entsteht. Aber er übertreibt, wenn er das gesamte Denken zum Mittel für den Machtinstinkt herabwürdigt, statt nur das Künstliche des reflektierten Wesens zu tadeln. Er hat sicherlich nicht unrecht, wenn er das Herdenprinzip verspottet, das jede Selbständigkeit des Urteils vernichtet und die Trägheit befördert, wenn er die schlechten und niedrigen Herdeninstinkte geißelt. Es gibt gewiß auch den Unterschied zwischen einer aristokratischen und demokratischen Denkart, die in der Natur begründet ist. Aber er hätte nicht die demokratische Richtung, die doch ebenso wie die aristokratische in Naturunterschieden nach ihm selbst begründet ist, als etwas an sich Verwerfliches hinstellen sollen[1]). Nun macht er ja auch den Ansatz dazu, zu unterscheiden zwischen der berechtigten Herdenmoral und der unberechtigten Gleichmacherei. Aber er hätte neben der Betonung der Unterschiede der natürlichen Begabung und der fachmännischen Beschäftigung doch das für alle Menschen Gültige von dem Individuellen unterscheiden müssen. Hegel sagt doch nicht mit Unrecht, daß erst da der Pöbel

[1]) Schleiermacher unterscheidet auch aristokratische und demokratische Familien als verschiedene Individualitäten in seiner Ethik.

anfange, wo die Ehre der Arbeit aufhört. Nietzsche hat nicht unrecht, wenn er die Autonomie betont. Aber er sollte nicht nur die unmittelbare instinktive Autonomie des Genies gelten lassen, da auch dieses doch einer bewußten Einsicht in seine Aufgaben nicht entbehren kann. Er sollte das Recht auf eigene Überzeugung in den geistigen Dingen, die alle angehen, für alle in Anspruch nehmen im Verein mit der Pflicht, sich selbst zu bilden. Aber er kennt keine Selbständigkeit des Geistes. Er hat auch recht mit seinem Rückgang auf die Naturseite des Menschen, die Hervorhebung der Gesundheitspflege; aber er ist unbarmherzig gegen das Schwache, und zwar das natürlich Schwache, weil er die geistigen Kräfte in unbedingte Abhängigkeit von den physiologischen setzt. Die rechte Pflege der Gesundheit auch der Nachkommenschaft ist eine große Aufgabe, die Fürsorge für eine starke Generation, das Ideal der Griechen: mens sana in corpore sano. Aber er ist auch geneigt, wie die Griechen das körperlich Schwache dem Untergang zu weihen, statt mehr positiv zu sorgen, daß durch die rechte Behandlung die Quellen der Schwäche immer mehr verstopft werden. Ihm liegt nur an den Herren, die Masse sind schon die „Vielen, Allzuvielen". Wenn er zur Natur zurücklenkt, so hat er recht gegenüber aller Künstlichkeit der Hyperkultur. Aber er erreicht doch nicht die Natur, denn seine Herrenmenschen und sein Übermensch sind selbst wieder eine Künstelei, eine falsch vergeistigte Natur, die zur Tyrannei führt. Diese Machtmenschen sind anfangs roh und barbarisch, aber sie sind ganze Menschen und rücksichtslos; um sich aber auf die Höhe der Herren zu erheben, bedürfen sie doch der Erziehung (s. o. S. 156) und ob eine solche Erziehung zur Vornehmheit der Natur entspricht, ist doch sehr die Frage. Das Pathos der Distanz, das immer weiter aufgerissen werden soll, entfernt das Genie immer mehr von der natürlichen Basis und der Unterschied zwischen ihm und den übrigen Menschen wird ins Ungemessene gesteigert. Nietzsche ist auch hier selbst im Schwanken; denn das eine Mal soll die Herrenrasse gezüchtet und erzogen werden. Da wird dem bewußten Handeln gegenüber dem natürlichen Instinkt Einfluß ver-

stattet. Das andere Mal ist der Übermensch ein Stück Verhängnis. Das Genie kommt als große Explosion, die Zeit, in der es erscheint, ist zufällig, und der große Mensch ist ein Ende, hinterläßt Sterilität. So ist hier eine wunderliche Mischung von Naturinstinkt und unnatürlicher Künstelei, die sich in dem so schroffen Gegensatz zwischen dem Übermenschen, den Herren und der Masse ausspricht, da das Genie allen gegenüber volle Selbstherrlichkeit haben soll. Seine Idee mahnt an die Antike, wo die Sklaven *ζῷα ὄργανα* sind und die *ἐσθλοί* nur von *ἐσθλόι* abstammen sollen.

Wenn er die Philosophie ferner tadelt, die auf ein höchstes Sein gerichtet ist, so ist das berechtigt, insofern man sich nicht bei dem bloßen Sein beruhigen kann, in dem alles quiesziert. Er hebt ganz mit Recht die Tätigkeit, Aktionen hervor; nur hat er die ihnen zugrunde liegende Einheit über dem extremen Hervorheben der Einzelaktionen für sich und der beständigen Veränderung übersehen. Man kann aber nicht bloß bei dem Werden bleiben, das alles gleichmäßig wieder verschlingt. Die Vernunft bildet Ideale, die über alles empirische Sein hinausgehen, und das ist schließlich auch bei seinem Übermenschen der Fall, der seinem Ideal eines machtvoll vergeistigten Individuums entspricht. Aber Nietzsche läßt die Vernunft nicht zur Selbständigkeit kommen. Sie steht nur im Dienste der physiologischen Entfaltung. Sie kann dazu dienen, den Übermenschen, die Herrenrassen zu züchten. Aber ein Fortschritt ist damit nur in sehr beschränktem Sinne gegeben. Der Übermensch ist ein Ende, der Vergottung folgt Entgottung. Die Natur dreht sich im Kreise und was er im Interesse des Kommens des Übermenschen bekämpft, das tritt doch alles wieder naturnotwendig hervor. Daß sein naturalistischer Positivismus die Logik und ihre Bedeutung mißachtet, ist wohl zu verstehen, da er auch hier von aller künstlichen Reflexion zu dem unmittelbaren naiven instinktiven Bewußtsein sich flüchtet. Sein einseitiger Praktizismus hat kein Interesse an der Wahrheit für sich. Aber schließlich kann doch auch er der Anerkennung der Wahrheit sich nicht verschließen, daß man mit dem Instinkt allein nicht auskommt. Und wenn er alle bisherige Metaphysik bestreitet,

so erkennt er doch die Existenz der Machtaktionen an. In ihnen allein findet er Wahrheit, Schönheit, Wert. Da aber diese Machtaktionen selbst beständig wechseln, so hat er auch an ihnen keinen dauernden Maßstab der Kritik[1]).

Eben daher ist seine Kritik im Grunde mit Unfruchtbarkeit geschlagen, weil sie nichts wirklich definitiv bessert, da zuletzt nur ein ewiger Kreislauf besteht. Wozu alle Entrüstung, wozu die Aufregung, wozu die Kritik, wenn doch schließlich alles „Maske" ist! Er bleibt der ruhelose Romantiker ohne Ziel. Er bleibt bei dem ewigen Werden, bei dem ewigen Vergehen stehen, und damit hat er trotz aller Lebensbejahung den Pessimismus nicht überwunden. Das Irrationale der Natur, der Kampf, der Widerspruch bleibt Sieger und trotz der Umwertung aller Werte bleiben im ganzen keine Werte, weil alles gleich notwendig und gleich vergänglich ist. Er kennt keinen vernünftigen Inhalt, keine Entwicklung, sondern nur den Kreislauf der Veränderung, und so ist seine Arbeit im Widerspruch hängen geblieben, alles Pathos der Kritik muß schließlich wieder verstummen. An der Hinterseite des Stuhls des Klingerschen Beethoven ist der Gekreuzigte und daneben die Venus Anadyomene, der Tod und das schöne Naturleben als Gegensatz. Es ist derselbe Gegensatz, der das Leben Nietzsches ziellos bewegte. Die Lösung des Widerspruchs ist nicht die Natur, sondern der Geist.

Wenn man dem Geist im Grunde keinen eigenen Inhalt gibt, so kann man den Pessimismus nicht überwinden. Mag man noch so sehr das Leben bejahen, und trotz aller Hemmnisse und Leiden bejahen, den Pessimismus in die Lebensbejahung hereinnehmen, wie es Nietzsche tut, man kann keinen Sieg des Lebens zustande bringen. Gerade die herrlichsten Naturen sind die zerbrechlichsten (s. o. S. 140). Die Matadore der Macht sind von vornherein zur Ohnmacht verurteilt, sobald sie sich ausgelebt haben.

[1]) Ich will hier auf seine Kritik der Bedeutung der Logik nicht eingehen, da ich erst kürzlich in meiner Enzyklopädie der Philosophie mich eingehend über die Erkenntnislehre, die Kategorien und die Metaphysik ausgesprochen habe.

Die Bejahung des Willens zum Leben und die Verneinung des Willens zum Leben sind zwei feindliche Brüder, sie entstammen beide derselben Mutter, der naturalistischen Weltansicht, welche die Selbständigkeit des Geistes und den Wert der Vernunft verkennt, die keinen geistigen Inhalt hat. Beide Richtungen wurzeln in dem romantischen Naturalismus. Es mögen nun noch die Fundamente des Naturalismus mit seinen verschiedenen Formen besprochen werden. Goethe, der Verehrer der Natur, beklagt sich einmal in den Gesprächen mit Eckermann über die romantische Kunst: „Es drängt sich mir oft auf, als wäre aller Geist aus der Welt verschwunden“ (I, 181). „Es lebt ein schwächeres Geschlecht.“

III. Naturalismus, Naturwissenschaft und Religion.

Wir haben sowohl in dem Pessimismus wie bei NIETZSCHE von dem Naturalismus beeinflußte Weltauffassungen gefunden. In jenen beiden Richtungen zeigt sich der Naturalismus hauptsächlich von der biologischen Seite, als Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben; er zeigt sich in dieser doppelten Form in seinem Einfluß auf die Kultur. Allein wir haben damit nur eine Seite des Naturalismus betrachtet, die sich auf Konsequenzen desselben im Gebiete der Kultur bezieht und zwar mit ganz besonderer Beziehung auf das Gefühls- und Affektsleben der Subjekte, das bei der optimistischen und pessimistischen Wendung eine große Rolle spielt. Der Naturalismus ist aber eine viel umfassendere Erscheinung, die nicht nur in der Gegenwart einen großen Einfluß ausübt, sondern auch in der Richtung des modernen Geisteslebens tief begründet ist und sich in den mannigfachsten Formen zeigt.

Unter dem Naturalismus ist eine Weltanschauung zu verstehen, die aus den in der Natur vorhandenen Potenzen für sich das gesamte Dasein zu verstehen sucht, wobei der Begriff der Natur in verschiedenem Sinne genommen werden kann. Es kommt nur darauf an, daß der Unterschied des Geistes von der Natur geleugnet wird, daß man auch das gesamte Geistesleben

samt der Geschichte aus der Natur zu verstehen sucht, und daß man für die einzig brauchbare wissenschaftliche Methode die in den Naturwissenschaften geübten Methoden erklärt. Dieser Naturalismus ist eine moderne Erscheinung und beruht auf dem Anspruch der Naturwissenschaften, allein wissenschaftliche Leistungen zu stande zu bringen, der sich aus dem Gegensatz gegen die Herrschaft der Theologie im Mittelalter erklärt, die mit den Mitteln empirischer Forschung auf das Stärkste bekämpft wurde.

Wir wollen nun zunächst der Entstehung des Naturalismus nachgehen, um auf historischem Wege diese Erscheinung zu verstehen. Wir wollen dann die hauptsächlichsten Formen dieses Naturalismus in der Gegenwart ins Auge fassen und kritisch die Berechtigung des Naturalismus betrachten. Endlich werden wir noch den Unterschied zwischen der exakten Naturwissenschaft und dem Naturalismus beachten und die hierauf beruhende Tendenz, der naturalistischen Weltanschauung und der Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode eine selbständige Weltanschauung entgegenzustellen, welche der Natur wie dem Geist gleichmäßig gerecht wird.

1. Die historische Entwickelung des Naturalismus.

Bevor sich eine Naturphilosophie oder gar naturalistische Weltanschauungen ausbildeten, trat der Geist in der Naturreligion in Beziehung zur Natur. In den Naturkräften sah man göttliche Kräfte wirksam, die man personifizierte. Oder man neigte dazu, in dem Naturleben selbst, in dem Werden und Vergehen das Göttliche zu sehen, das Leben der Natur, ihr Sterben und Wiederaufblühen, vor allem die Üppigkeit ihrer produktiven Kraft auch kultisch zu durchleben; wie das z. B. in den vorderasiatischen Kulten oder in dem Dionysoskult, der aus Thrakien stammte, der Fall war, oder in der Verehrung des Somatrankes, der begeistert und Leben schafft. Und wie man die zeugende

und zerstörende Macht des Naturlebens verehrte, so verehrte man die Regelmäßigkeit, ja die Gesetzmäßigkeit des Naturlebens in der Naturordnung, im Lauf der Gestirne in Babylon, in dem regelmäßigen sich selbst hervorbringenden Leben in dem ReHamarchu, in dem regelmäßigen Verlauf der hauptsächlichsten Naturerscheinungen in der Religion des Cong-tse: „Was redet der Himmel, die vier Jahreszeiten kehren regelmäßig wieder und die 100 Dinge entstehen, was redet er noch?" Und das, wovon Cong-tse nicht redete, das waren Wunder, Unruhen, Kraftäußerungen und die Geister. Ganz besonders tritt aber bei den Griechen die Naturordnung in das Bewußtsein und bei ihnen zeigt sich der Fortschritt von der Naturreligion zu der Naturphilosophie und den Anfängen der Naturwissenschaft. Man kann aber im ganzen sagen, daß eine Unterscheidung des Geistes von der Natur in diesen Religionen, abgesehen von der griechischen, noch nicht hervortritt. Die Vernunft ist noch nicht voll Herr über die Natur geworden. Wir haben für gewöhnlich noch eine Verquickung der Naturordnung mit der vernünftigen Weltordnung. So ist in China die Naturordnung und die Staatsordnung so eng verknüpft, daß Verletzung der Staatsordnung durch die Kaiser und üble Folgen im Naturleben korrespondieren. Aber selbst bei den Griechen, wo die Vernunft selbständig gestaltende Kraft gewinnt, ist die Unterscheidung von Geist und Natur noch nicht völlig durchgeführt. So sieht HERAKLIT in dem Urfeuer zugleich den Logos und die Stoa hat sich denselben Gedanken angeeignet. Das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* ist ihr Ideal. Zeus ist in dem Naturzusammenhange wirksam und der Weise soll sich mit der Vorsehung, die zugleich *εἱμαρμένη* ist, eins wissen. So ist das Naturleben noch nicht klar von dem Geistesleben unterschieden, beide gehören zu einer untrennbaren Einheit. Wenn von einem Verhängnis oder von der *μοῖρα* die Rede ist, so zeigt sich darin die blinde Notwendigkeit, und ebenso wird auch wieder durch die Götter die vernünftige Naturordnung nur mangelhaft durchgeführt, weil sie zwar als Organe derselben gedacht, aber doch nicht frei von Willkür sind. So wird auch der Naturzusammenhang wieder gelockert. Wie man einerseits von ihnen

abhängt, und der Geist in Mantik sich ergeht, so verfällt er andererseits wieder in Theurgie, wie das noch im Neuplatonismus der Fall ist.

Kurz: wir finden zwar in der Naturreligion und in ihrem Gipfel, der Verehrung der vernünftigen Naturordnung einen Vorläufer des Naturalismus, d. h. solcher Systeme, die das Naturleben zum All erhoben haben, die überall das Walten der allmächtigen Natur erschauten und verehrten. Aber diese ganze Entwickelung hat es doch noch nicht dahin gebracht, Geist und Natur klar zu unterscheiden, auf Grund dieses Unterschiedes die Natur zu erforschen und dann bewußt den Versuch zu machen, wie im späteren Naturalismus, den Geist auch aus der Natur abzuleiten. Es ist der Geist, auch da, wo die Vernunft zum Bewußtsein gekommen ist, noch mit der Natur naiv eins und deshalb kann sie auch die Natur noch nicht voll erkennen, nicht ihre Gesetzlichkeit restlos erfassen; es bleibt in der Natur noch ein dunkler Punkt, eine dualistische Materie, deren der Geist nicht voll Herr wird, die er nur gestaltet, die aber auch rebellieren kann, es bleibt ein Rest dunkeln Fatums, dem auch trotz aller Vorsehung der Mensch noch unterworfen ist, daher noch die Mantik, die die Unselbständigkeit des Geistes zu Entschlüssen offenbart. Wir haben in der antiken Welt wohl Naturreligion, Naturphilosophie — aber noch keine Naturwissenschaft im modernen Sinne und noch keinen Naturalismus, dazu gehört die vollkommene verstandesmäßige Unterscheidung der Natur vom Geist. Denn auch der Naturalismus beruht auf dieser bewußten Unterscheidung; er macht den Versuch, den Geist auf die Natur zurückzuführen.

Erst durch den Gegensatz von Geist und Natur wurde eine völlig selbständige Naturwissenschaft und eine auf Grund derselben aufgebaute einseitige Weltanschauung möglich. Auch dieser Gegensatz trat zwar zuerst in aller Schärfe in der Religion hervor. Aber die Religionen, welche die Gottheit erhaben über die Natur vorstellen, die supranaturalistischen Religionen hatten zunächst kein Interesse an der Naturwissenschaft. Dahin gehört die jüdische Religion. Der jüdische Gott steht über der Natur; er kann mit

seinem Willen beliebig über sie verfügen. Nicht als ob die Natur ganz regellos wäre. Gott setzt auch Maß und Ordnung. Er kann aber auch die Natur verändern, wenn er will. Sie ist das unselbständige Organ in Gottes Hand, der sie für seine Zwecke verwendet. Daß sich bei einer solchen Vorstellung keine Physik bilden konnte, ist klar. Der Muhammedanismus hat diese Erhabenheit Gottes womöglich noch gesteigert. Denn die Versuche von Naturphilosophie, welche in der arabischen Philosophie gemacht wurden, wurden von den Motakallim unterdrückt. Indes lag doch in dieser supernaturalen Auffassung der Natur, so sehr die Natur zunächst nur als ein unselbständiges Mittel in der Hand der Gottheit erscheint, der Ansatz zu der Unterscheidung von Geist und Natur. Im Christentum machte sich bis gegen Ende des Mittelalters im Grunde dieselbe Anschauung von der Natur geltend. Sie ist das Mittel in der Hand eines Wunder tuenden Gottes, der sie im Dienste seiner Zwecke beliebig verwendet. Dazu kam aber hier noch gegenüber dem Judentum, das mehr an der Diesseitigkeit festhielt, im Anfang des Christentums eine Jenseitigkeitstheorie, die die diesseitige Welt völlig zurückstellte. Zwar sollte im Jenseits eine Natur sein, die mit dem Geist in voller Harmonie steht. Aber von der irdischen Natur wollte man nicht viel wissen. Man fand in ihr die φθορά und strebte nach der Befreiung von derselben und wenn man auch in der Natur die Spuren der Vorsehung rühmte, so war doch diese Vorstellung nicht stark genug, um der Natur selbständige Untersuchungen zu widmen. So scheint es, daß auch die christliche Religion der Natur abgeneigt blieb, und man könnte diesen Satz dadurch bestätigt finden, daß die Fortschritte in naturwissenschaftlicher Kenntnis stets gegen die Kirchen haben durchgesetzt werden müssen.

Aber der Sache läßt sich doch auch ein anderer Aspekt abgewinnen. Einmal wurde durch den Supranaturalismus der Unterschied zwischen Gott und der Natur, aber auch der Unterschied zwischen Geist und Natur zum Bewußtsein gebracht. In der griechischen Welt fühlte sich das Subjekt doch immer noch von der Natur als einer dunkeln und geheimnisvollen Macht abhängig. Hingegen

wurde durch das Bewußtsein der Abhängigkeit der Natur von Gott diese Abhängigkeit von der Natur beseitigt. Dazu kam, daß das Christentum den Wert der Persönlichkeit aufs höchste steigerte. Je mehr der Geist durch die christliche Bildung seiner selbst mächtig, in sich konzentriert wurde, je mehr gerade unter der kirchlichen Zucht die Persönlichkeit erstarkte, um so unabhängiger fühlte er sich von der Natur. Infolge der Loslösung der Gottheit von der Natur wurde auch der Menschengeist von der Natur frei. Das zeigte sich freilich zunächst in der Abwendung von der Natur, in der Entnatürlichung, die Nietzsche dem Christentum vorwirft. Allein das ist doch nur die eine Seite. Es war doch zugleich Dogma, daß die Natur das Produkt Gottes sei, daß sie sein Geschöpf sei, und wenn er auch willkürlich mit ihr verfahren konnte, so war doch andererseits die Natur nicht mehr Gegenstand einer geheimen Furcht, die im Altertum niemals ganz aufgehört hatte. Man kann dies an dem Naturgefühl eines Franz von Assisi sehen, der für die Natur zwar nicht wissenschaftlich interessiert ist, aber doch Freude an dem Naturleben hatte. Es regte sich aber auch im Mittelalter schon die selbständige Naturwissenschaft bei Roger Bacon und so kann man vielleicht doch sagen, daß ohne die Befreiung und Selbständigmachung der Person durch das Christentum, durch seine Betonung der Herrschaft des Geistes die moderne Naturanschauung nicht möglich gewesen wäre. Sie ruht auf der Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur, darauf, daß er sich scharf von ihr unterscheidet, um sie zum Objekt der Beobachtung zu machen. Die volle Schärfe der Unterscheidung tritt hervor, wenn der Mechanismus der Natur dem denkenden Geiste entgegengesetzt wird, wie das bei Cartesius und seinen Nachfolgern der Fall ist. Sobald sich das Interesse wieder der Wirklichkeit dieser Welt zuwandte, was in religiöser Beziehung durch die Reformation geschah, so machte sich das Interesse an der Natur auch auf sehr energische Weise geltend, und die Reformatoren selbst, besonders Melanchthon und Calvin erkannten die Berechtigung der Naturerkenntnis an, wenn auch Melanchthon des Copernicus Weltanschauung nicht billigte, weil

sie — wie er nicht mit Unrecht meinte, — der Bibel nicht entspreche. Allein auf der anderen Seite gibt er seiner Freude am Naturwissen nicht nur beredten Ausdruck, sondern hat selbst für Anstellung von Professoren der Medizin, Astronomie, Mathematik in Wittenberg gesorgt. „Wie schon das bloße Sehen ein Wonnegefühl ist, ohne alle Rücksicht auf den Nutzen, so wird auch der Geist seinem ganzen Wesen nach von dem Verlangen ergriffen, die Dinge der Natur zu sehen. Der Grund dieser Studien liegt in dem Naturgemäßen der Sache und die Betrachtung der Natur bringt an sich schon eine Befriedigung hervor, wenn man auch von anderweitigen Erfolgen absieht.“ Er hat die Physik und Psychologie selbst bearbeitet, er empfiehlt die Beobachtung und Anschauung. „Mich berührt das Geschrei der Scheinheiligen wenig, die unter dem Deckmantel der Religion die Erforschung der Natur tadeln und klagen, daß die Menschen durch sie von den Schriften abfallen würden“. Er weist auf die Bedeutung der Natur für die Geschichte, des Leibes für die Seele hin. Ein gebildeter Mensch müsse seinen Körper kennen, ihn seinen Gesetzen gemäß behandeln, um einen gesunden Geist zu gewinnen. Er weiß die Interessen des Naturerkennens und die Interessen der Ethik und Religion gegenüber dem mittelalterlichen Dualismus zu verbinden. Ganz besonders haben die Reformatoren Zwingli und Calvin nicht nur die Differenz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf auf das stärkste hervorgehoben, sondern auch die Eigenart des Geschöpfs, insbesondere auch der Natur im Unterschiede von Gott, ebendamit aber auch den Unterschied von Geist und Natur fixiert. So sollte die Natur niemals direkt Göttlich-Geistiges vermitteln, sondern nur bei Gelegenheit von natürlichen Vorgängen Geistiges vor sich gehen. So konnte Christi Leib nicht vergottet werden. Das Geschöpf bleibt in seinen gesetzmäßigen Schranken. Hier bildet sich der Sinn für das feste, durch Gottes schöpferische Tätigkeit einmal angeordnete Naturgesetz. Die Selbständigkeit der Natur kam auf dieser religiösen Basis der voluntas ordinata zum Bewußtsein. Man hielt sich an die feste Gegebenheit und so war hier die Neigung nicht

zu einer pantheistischen, poetischkünstlerischen Naturauffassung, sondern zu einer Erfassung der selbständigen Betätigung der Natur als Kreatur, zur Erfassung der sekundären Kausalitäten im Unterschiede von der göttlichen, zu der causalen Naturbetrachtung.

Es machte sich die Naturwissenschaft teils im Anschluß an die humanistischen Studien teils im Anschluß an theosophische Mystik, die den Übergang von der Theologie zu der Naturerkenntnis machte, geltend, das erste bei den Reformatoren, in anderer Weise bei den Aristotelikern Cremonini, Caesalpinus Zabarella, bei den Platonikern in Florenz, das letztere bei Männern wie Baptista van Helmont, Agrippa von Nettesheim. Dazu kommt aber die auffallende Erscheinung, daß schon die Anfänge der Naturwissenschaft in dreifacher Form auftreten, einmal in der teleologischen bei den Aristotelikern, sodann in der dynamischen Form bei den Platonikern, die von geheimen Qualitäten reden, bei Paracelsus, der übrigens außer phantastischen Theorien über die Sympathie, die qualitates occultae, den Archaeus u. a. experimentierte und die Welt als einen chemischen Prozeß auffaßte, endlich in der mechanischen Form bei Telesius, der Sensualist ist und in der Natur die Masse, Wärme und Kälte, endlich die Bewegung als die Quelle der Veränderungen ansieht, indem die Ausdehnung und Zusammenziehung durch Wärme und Kälte stattfindet. Es ist doch eine bedeutsame Erscheinung, daß gleich bei Beginn der selbständigen naturwissenschaftlichen Studien die drei Naturbetrachtungen die mechanische, dynamische und teleologische nebeneinander vertreten sind. Auch dies ist zu beachten, daß das Bewußtsein des Einflusses der Natur auf die geistige Welt sich ebenfalls sofort regte. Daß die Moral nicht ohne Physik der Seele auskommen kann, hatte schon Melanchthon bemerkt. Die praktische Tätigkeit ist nach Cremonini an die Materie gebunden, von der eingeborenen Wärme des Temperaments und den damit verbundenen Passionen abhängig. Die Affekte der Seele findet er im Körper begründet. Telesius führt im geistigen Leben alles auf den Selbsterhaltungstrieb zurück, auf dem die Affekte ruhen, und beschreibt die Tugend als die Einsicht in das Nütz-

liche und Schädliche. Dazu kommt aber, daß sogleich am Eingang der naturwissenschaftlichen Entwickelung Baco von Verulam steht, der hauptsächlich in seinem novum organum eine neue Methode des Erkennens ausbildete und die Induktion an die Stelle der scholastischen Methode des Syllogismus setzte, auch den Grundsatz der Trennung der Theologie von der Naturwissenschaft betonte und die Bedeutung des Experimentes hervorhob, sowie überall der empirischen Einzelforschung das Wort redete.

Kurz, die Naturwissenschaft machte sich selbständig, weil der frei gewordene Geist nun die Natur nach ihrer eigenen Art behandelte, weil er sie von sich unterschied, und nun begann die Entwickelung der empirischen Wissenschaften, zu denen schon im Altertum in Alexandrien in bezug auf Medizin, Astronomie, Geographie ein Anfang gemacht war. Aber jetzt erst lernte der Geist die Natur nach besonderen Methoden zu bearbeiten. Es war einmal die empirische Methode des Experiments, der Präzisierung des Einzelnen durch scharfe Beobachtung und Erfindung von Beobachtungsmitteln und der Versuch Gesetze zu finden, kurz die induktive Methode, sodann aber die Anwendung der Mathematik, wodurch die Naturwissenschaften erst ihre Exaktheit erlangten. So emanzipierten sich die Naturwissenschaften immer mehr grundsätzlich von dem mittelalterlichen Einfluß der Theologie, was freilich ohne Kampf nicht geschah. Aber man gewöhnte sich immer mehr, das empirische Objekt in aller Schärfe für sich zu fixieren und zu analysieren. Wenn die mittelalterliche Theologie in der Schärfe der Begriffsanalyse Erstaunliches geleistet hatte, so wurde nun diese analysierende Methode auf die Natur angewendet, aber es war nicht mehr die Analyse der Begriffsspalterei sondern die Analyse der gegebenen Objekte der Natur, die man in ihre Elemente zerlegte, um die gesetzmäßige Kombination der Elemente zu verstehen. So bildeten sich die Physik und Chemie, die beschreibenden Naturwissenschaften: die Geologie, Geographie, Botanik, Zoologie aus, an die sich vergleichende Disziplinen anschlossen, die auch den Menschen als Naturwesen in den Bereich naturwissenschaftlicher Betrachtung

hineinzogen. Schließlich kam die genetische Betrachtung, die Entwickelungslehre auf und die Biologie wurde immer mehr ausgebildet. Die Untersuchung der organischen Wesen und besonders des menschlichen Körpers wurde nicht nur anatomisch und physiologisch vollzogen, auch die organische Chemie wurde zugezogen. Nichts blieb unerforscht: das weite Gebiet der Weltkörper in ihrem Werden und Vergehen, der Erdball in seiner Geschichte, die elementaren Stoffe und die Naturkräfte, die anorganische und die organische Welt in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Gestaltungen, die man als eine Entwickelungsreihe zu verstehen suchte, das Kleinste wie das Größte war Gegenstand der Forschung und das letzte Ziel war überall auf die Erkenntnis von Gesetzen gerichtet. Die Methoden der Forschung wurden immer feiner ausgebildet, eine Fülle von Instrumenten, das Teleskop, Mikroskop, Photographische Apparate usw. wurden in den Dienst der Forschung gestellt und der Erkenntnis der Naturgesetze folgten die Fortschritte der Technik. Dabei ist nun aber besonders zu beachten, daß die größesten Fortschritte durch die mechanische Betrachtung der Natur erzielt wurden, was freilich nicht hinderte, daß hervorragende Naturforscher und Philosophen zugleich die dynamische und die teleologische Naturbetrachtung zu Recht bestehen ließen.[1]) Es ist aber sehr begreiflich, daß die

[1]) Um nur einige zu nennen, so hat Leibniz die dynamische Theorie und die Teleologie nicht verschmäht, während Cartesius und Spinoza nur den Mechanismus der Natur gelten lassen. Kant hat neben der mechanischen auch die dynamische und teleologische Betrachtungsweise nicht ausgeschlossen. Goethe und Schelling haben unter Zurückstellung des Mechanismus die dynamisch-teleologische Entwickelung der Natur befürwortet. Schleiermacher hat alle drei Betrachtungsweisen für berechtigt erklärt. In der neuesten Zeit hat Lotze neben der mechanischen ebenfalls die dynamische und teleologische Betrachtung der Natur anerkannt, nicht minder v. Hartmann, während Darwin und Häckel den Mechanismus bevorzugen, freilich ohne völlig konsequenten Ausschluß der Teleologie, und Ostwald die Energetik in den Mittelpunkt stellt, der Neovitalismus aber neben dem Dynamismus und Mechanismus auch die Teleologie der „Entelechie" oder der „Dominante" gelten läßt (Driesch, Reincke u. a.). Selbstverständlich wird auch in verschiedenen Disziplinen bald die eine bald die andre Betrachtungsweise ihre

mechanische Betrachtung in den Naturwissenschaften das Übergewicht hatte, eben deshalb, weil am allerbestimmtesten der Unterschied zwischen Geist und Natur im Mechanismus hervortritt und die Selbständigkeit der Natur auf der mechanischen Basis ruht, der mechanische Zusammenhang die Grundlage des gesamten Naturlebens ist, das sich auf dieser mechanischen Basis aufbaut. Wenn man diese Riesenfortschritte der Naturwissenschaften erwägt, so muß man zugestehen, daß hier eine ganz neue Entwicklung vorliegt, die darauf begründet ist, daß der Geist in aller Schärfe die Natur zu erfassen vermag, daß er sie in ihrem eigenen Wesen für sich fixiert, daß er in die verborgensten Winkel des Naturlebens hineinzuleuchten bemüht ist. Dafür aber ist die Voraussetzung, daß der Geist als Denkender im Stande ist, sich von der Natur soweit zu emanzipieren, daß er sie rein zum Objekt seiner Beobachtung und Bearbeitung macht, und beides geht stets Hand in Hand.

Es ist nun aber weiter auch vollkommen begreiflich, daß nachdem die Natur so stark in den Vordergrund des Bewußtseins getreten war, im Gegensatz zu der Herrschaft der Theologie im Mittelalter nun der Versuch gemacht wurde, nicht bloß eine Naturphilosophie zu schaffen, sondern auch eine naturwissenschaftlich begründete Weltanschauung auszubilden, das geistige Leben als eine Effloreszenz der Natur zu betrachten und die naturwissenschaftliche Forschungsmethode zu der Universalmethode zu erheben.

Es zeigt sich zunächst diese Tendenz auf Universalmethode in mehr rationeller Form in der Meinung, daß man in der Wissenschaft alles more mathematico beweisen müsse. Das ist zuerst von Cartesius, dann von Spinoza konsequent durchgeführt worden; auch Leibniz hat auf die Mathematik ein großes Gewicht gelegt und diese Tendenz setzte sich fort bis in die Gegenwart, wo man auch die psychologischen Vorgänge unter dem Gesichtspunkt des

Geltung haben, z. B. in der Physik die mechanische, eventuell die dynamische, in der Biologie die teleologische, ohne daß eine je ganz ausgeschlossen wäre.

psychologischen Mechanismus mathematisch berechnen zu können als das höchste Ziel der Wissenschaft ansah. Ebenso herrschte die induktive Methode, die auf empirische Beobachtung, Analyse des Beobachteten, Auflösung in seine Elemente und Zusammensetzung der Elemente (sei es durch Aufeinanderwirken — sei es durch Assoziation), hinauslief und alle Wissenschaften beherrschen sollte, die Psychologie nicht minder als die Geschichte, die Geisteswissenschaften wie die Naturwissenschaften. Auch diese Methode hat sich bis in die Gegenwart in mannigfachen Modifikationen fortgesetzt in der empirischen Begründung der Moral und Religion, in der Ästhetik, in der Sozialwissenschaft, in der Psychologie; ja man sah im wesentlichen die Aufgabe der Philosophie nur darin, aus dem in den Einzelwissenschaften gewonnenen Material einige übersichtliche Abstraktionen zusammenzustellen. Dabei ist aber noch besonders zu beachten, daß dieser Methode eine fortgesetzte Spaltung aller Disziplinen entsprach. So wurden die Geisteswissenschaften nicht von der Einheit aus betrachtet und jede Disziplin in das Gesamtsystem hineingestellt, sondern jede Disziplin wurde völlig für sich betrachtet. Man beschäftigte sich mit der Staatslehre und dem Recht, mit der Religion, mit der Erziehung, mit der Ästhetik, mit dem sozialen und nationalökonomischen Leben, mit der Seelenlehre für sich, ohne auf den Zusammenhang dieser Disziplinen in einer zusammenfassenden Einheit zu sehen, die früher die Moral gewesen war. Und alle diese Einzeldisziplinen wurden mit derselben induktiven Methode behandelt. Am ehesten ergab sich noch eine Einheit, wenn, besonders in England, die Psychologie als empirische Disziplin eine für alle moralischen Disziplinen vermittelnde Rolle spielte, bis es in der neuesten Zeit dahin kam, daß manche meinten, alle Wissenschaften schließlich auf die Psychologie aufbauen zu können, weil es sich doch bei allen um psychologische Vorgänge handle. Die Psychologie wurde hier zu einem Zweige der Naturwissenschaft, zur Physik der Seele, und nur darin bestand ein Unterschied, daß der materialistische Naturalismus die Seele aus der Materie abzuleiten suchte, während der psycho-

logische Naturalismus bei den empirischen psychologischen Erscheinungen stehen blieb und auf dem psychologischen Mechanismus zurückging. Dabei blieb es für viele bei der Fixierung und Analyse der psychologischen Phänomene und man lehnte jede Frage über das der Erscheinung zugrunde liegende als empirisch nicht zu beantwortend ab. Auch die Materie blieb hier lediglich eine Summe von Sondererscheinungen, und nach dieser Seite endete der Naturalismus in einem Phänomenalismus, der in der Gegenwart sich zu voller Konsequenz ausgebildet hat.

Wenn so der Naturalismus nur Eine Methode gelten lassen wollte, sei es die mathematische, sei es die empirisch-induktive, indem die gesamte Wissenschaft diesen in den Naturwissenschaften geltenden Methoden unterworfen sein sollte, so wurde nun auch inhaltlich der Versuch gemacht, allen geistigen Gehalt auf die Natur zurückzuführen. Das geschah nun auch wieder auf verschiedene Weise. Ganz besonders interessant ist es in dieser Hinsicht, wie gerade bei der schärfsten Unterscheidung des Geistigen und Materiellen doch der Naturalismus sein Recht forderte, weil die Natur als der wesentlichste Inhalt der Erkenntnis galt. Spinoza versicherte ausdrücklich, daß der Inhalt des Denkens die Ausdehnung sei, daß zwischen Denken und Ausdehnung ein völliger Parallelismus bestehe. Indem er auch auf Seite des Denkens die Selbsterhaltung zum Prinzip macht, blieb er auch für sie bei dem Naturprinzip stehen, und indem er die Einheit der Seele in viele Ideen auflöste, die untereinander in kausalem Konnex stehen und mechanisch auf einander wirken, bereitete er die Lehre vom psychologischen Mechanismus vor, wie das ganz besonders seine Lehre von den Affekten zeigt.[1])

[1]) Daß Spinoza über diesen Standpunkt hinausging, wenn er von einer idea ideae redete, die in den Parallelismus nicht paßt, von einer freien Tätigkeit, die mit dem amor Dei intellectualis verbunden ist, ist natürlich anzuerkennen. Übrigens läßt sich auch bei Leibniz und insbesondere bei seiner Schule ein naturalistischer Zug nicht verkennen. Die prästabilierte Harmonie umfaßt wie eine Naturordnung die Monaden und jede vermag sich nur innerhalb ihrer Grenzen bis zu dem ihr bestimmten Grad der Voll-

Die sensualistisch-materialistische Denkweise, wie sie besonders in England und Frankreich sich ausbildete, ist eine weitere Form des Naturalismus. Hier wurde durch Hobbes und Locke der Sensualismus begründet, während die französischen Naturalisten, insbesondere das System de la nature von Holbach den Materialismus vertrat. Der Naturalismus aber zeigte sich ganz besonders darin, daß die Ethik aus den Naturtrieben abgeleitet wurde, mochte man nun mehr auf den Geselligkeitstrieb und die Sympathie oder auf den Selbsterhaltungstrieb zurückgehen. Das erstere war bei Grotius, Shaftsbury, Hume u. a. der Fall, das letztere bei Hobbes und den französischen Sensualisten. Hume gründete, um ein Beispiel herauszugreifen, die Ethik auf den sympathetischen Trieb und die Gewohnheit. Gewohnheit und Tradition ruht auf der Sympathie der Generationen miteinander, der Staat ruht auf dem Interesse am gemeinen Nutzen, auf der Anhänglichkeit an die Gesetze. Den Nationalcharakter, wie die Liebe zum Ruhme führt er auf die Sympathie zurück. In der Befolgung des sympathetischen Triebes findet das Ich seine Befriedigung. Umgekehrt betont den Egoismus u. a. Helvetius: die Selbstliebe führt zum Gemeinwohl, so daß wir den öffentlichen Nutzen mit dem privaten verbinden. Der von Natur träge Mensch wird durch Leidenschaften stimuliert. Da kommt es darauf an, daß der Staat mit Hilfe von Lust und Unlust, die auf die Selbstliebe begründet sind, die Leidenschaften zügelt, daß die Höheren durch Gewohnheit siegen und daß die Erziehung den Einfluß des Zufalls abschneidet. Auch nach Holbach ist die Vernunft nichts anderes als die Auswahl der Affekte, die unserem Glücke dienen. Wenn so bald Egoismus, bald Sympathie, beides natürliche Triebe als Quelle der Ethik angesehen werden, so hat schon Montaigne beide verbunden: man soll sich den inclinations und complexions naturelles anschließen und Baco will eine induktive Ethik, die er auf die natürliche lex suitatis und communionis gründet. Diese Begründung der Ethik auf natürliche Triebe und Affekte hat sich

kommenheit und Glückseligkeit zu erheben, was innerhalb seiner Schule zu einer eudämonistischen Richtung führte.

bis in unsre Zeit fortgesetzt bei Stuart Mill, Spencer, Comte, Taine, u. a. ebenso bei deutschen Denkern wie Strauss, Feuerbach, den sogenannten Wandermaterialisten, Gizycki u. a.

Aber nicht nur die Ethik wurde auf die Naturtriebe zurückgeführt. Es entstanden eine Reihe von der Ethik losgelöste Disziplinen, die ebenfalls auf die Natur gegründet wurden, so wurde das Naturrecht und die Staatslehre ausgebildet, so wurde eine natürliche Religion ganz besonders vom Deismus begründet, so hat man die Erziehung auf die Natur zurückgeführt, wie Rousseau, so wurde auf die Geschichte die naturwissenschaftliche Methode angewendet[1]), ebenso basierte die Nationalökonomie wie sie z. B. Adam Smith entwickelte auf Freilassung der natürlichen Kräfte, so wurde die Psychologie auch zu einem Zweige der Naturwissenschaft.

Man könnte dieses Bild noch bedeutend vervollständigen. Es mag aber das Gesagte genügen, um zu zeigen, daß der Naturalismus eine moderne Denkweise ist, die, so auffallend es zu sein scheint, doch auf der scharfen Unterscheidung von Natur und Geist ruht. Denn einmal ist die Naturwissenschaft als mechanische Naturwissenschaft erst in der neueren Zeit zur Selbständigkeit gekommen, was wieder darauf beruht, daß der Geist seiner selbst so mächtig geworden ist, daß er sich auf das bestimmteste von der Natur unterscheidet. Sodann aber ist es erst auf Grund der Erkenntnis der Natur möglich, den Versuch zu machen, die geistigen Vorgänge auf die Natur zurückzuführen. Dafür aber war eine selbständige, insbesondere mechanische Naturerkenntnis die Voraussetzung, die ohne die Selbständigkeit des Geistes gar nicht möglich ist. Der Gegensatz gegen die mittelalterliche Herrschaft der Theologie, gegen den Supranaturalismus ist hier noch von ganz besonderer Bedeutung. Man wollte in keiner Weise von einer anderen Instanz als der eigenen Erkenntnis abhängen. So ging man auf die Quellen zurück, die man in der Geschichte fand (Humanismus) und in der Natur. Es ist der Gegensatz gegen alle fremde Auktorität bestimmend. Gegenüber dem Supra-

[1]) Besonders von Buckle, vgl. die Beilage zu J. G. Droysens Grundriß der Historik.

naturalismus des Mittelalters wurde zum Inhalt des selbständigen Denkens nun die Natur gemacht, was im Grunde genommen für die theoretische Vernunft selbst noch KANTS Meinung war — ihr Inhalt ist Mathematik und Naturwissenschaften. Und was ist natürlicher, als daß man nun, wie vorher die Theologie, jetzt die Naturerkenntnis in den Mittelpunkt stellte und auch bei dem Menschen die ihm gegebenen natürlichen Anlagen durchforschte, um aus ihnen den Menschen zu verstehen. Der moderne Naturalismus setzt eine selbständige Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Methode voraus.

Es ist auffallend, daß der von der Natur emanzipierte Geist nun selbst den Versuch macht, alles, auch sich selbst, auf die Natur zurückzuführen. Er scheint sich damit selbst aufzugeben. Aber in Wahrheit ist das durchaus nicht im modernen Naturalismus der Fall. Er will nur seinen Ursprung erforschen, und das entspricht dem modernen Drang nach einer selbständigen freien Wissenschaft. Man nimmt nichts mehr als gegeben hin, man will es erklären, seinem Ursprung nach verstehen. Gerade diese Selbständigkeit hat auch den Naturalismus mit herbeigeführt, als Versuch auch den Geist zu begreifen, sein eigenes Werden zu verstehen. Daß der Geist diesen Versuch macht, ist ein Zeichen der Freiheit seines Denkens. Die Antike hätte das nicht vermocht. Wie er die Natur erkennt, will er sich selbst in seinen Ursprüngen erkennen und scheut sich nicht zu fragen, ob er nicht doch am Ende aus der Natur sich selbst begreifen könne. Was dazu besonders antreiben konnte, war das durch den christlichen Monotheismus großgezogene Einheitsstreben. Nicht umsonst redet man von Monismus. Man möchte auf die letzte einheitliche Ursache alles zurückführen, und da die Natur am meisten das Bewußtsein erfüllt, kann man wohl begreifen, daß man versucht, in der Natur den einheitlichen Quell von allen Weltvorgängen zu erfassen: das um so mehr, als gerade die ethischen Untersuchungen die freie Betätigung nicht ausschließen sollten. Denn überall machte sich die Selbsttätigkeit geltend, indem alle Gemeinschaft auf Vertrag zurückgeführt wird, also auf einen freien Akt. Diesen

Akt selbst sucht man freilich wieder naturalistisch aus Trieben zu begründen. Aber man war durchaus nicht der Meinung, daß man den Menschen um seine Freiheit bringe, wenn man seine Handlungen auf Naturtriebe zurückführe. Im Gegenteil, man glaubte so erst die soziale und politische Freiheit zu begründen und alle lästigen Schranken zu beseitigen, wenn man das menschliche Leben in seiner Naturgemäßheit begriffen hätte. Man denke nur daran, daß man für Freihandel eintrat, für freien Verkehr der Völker, für Schutz der Freiheit im politischen Leben, wie dies z. B. besonders Locke geltend macht, aber auch Spinoza, man wollte die Freiheit eines jeden durch den Vertrag schützen, man wollte alle lästigen Privilegien beseitigen, den Zunftzwang entfernen, politische Freiheit, Freiheit des Denkens, religiöse Freiheit und Toleranz durchsetzen und auf Grund der Naturrechte, die einem jeden zukommen, auch die Gleichheit vor dem Gesetz ebenso befürworten wie das Recht freier Bewegung im Privatleben. Auch in der Erziehung meinte man gerade auf Grund der psychologischen Gesetze vernünftige pädagogische Regeln finden zu können, wie denn auch ohne die Voraussetzung solcher Gesetze der psychologische Einfluß auf den Zögling nicht zu verstehen sei. Kurz, der Naturalismus wie er sich hier gezeigt hat, ist durchaus kein Feind des Fortschritts, im Gegenteil meint er die Befreiung des Geistes erst zu vollziehen und insbesondere auch den Geist durch Kenntnis der Naturgesetze vor Aberglauben zu schützen und zum Herrn der Natur zu machen, die nicht mehr eine dunkle Macht, ein finsteres Verhängnis ist, sondern mit der menschlichen Natur im tiefsten Grunde in Einklang steht, und deshalb auch die Freiheit nicht aufhebt, die zu fördern ja auch die Erziehungslehre dient. Ja der Rückgang zur Natur soll von dem vielfach künstlichen Zwang der Hyperkultur befreien. Wenn wir das alles erwägen, so wird es wohl begreiflich, daß sich die naturalistische Auffassung gegenüber der supernaturalen Ansicht des Mittelalters so energisch geltend machte. Wir haben uns nun den Ursprung des Naturalismus deutlich gemacht. Er hat sich bis in das vorige Jahrhundert fortgesetzt und verschiedene Formen an-

genommen. Auch der Kantianismus vermochte ihn nicht zu beseitigen, da KANT ihn für das Gebiet der Erscheinungswelt, die Psychologie eingeschlossen, anstandslos anerkannt hatte. Wenn er auch die Art, wie der Naturzusammenhang erkannt wird, sich anders vorstellt als der Empirismus, da er apriorische Raum- und Zeitanschauung und apriorische Kategorien annahm, so blieb doch das Resultat der theoretischen Erkenntnis ein strikter Naturzusammenhang nach kausalem Gesetze im Gebiete der Erscheinungswelt. Doch es wird nun unsere Aufgabe sein, uns die verschiedenen Formen des neueren Naturalismus kurz zu vergegenwärtigen.

2. Die verschiedenen Formen des modernen Naturalismus.

Wir haben gesehen, daß die moderne Betrachtung der Natur auf der scharfen Unterscheidung des Geistes von der Natur ruht. Da ist es doch höchst auffallend, daß doch wieder Richtungen im vorigen Jahrhundert zur Herrschaft kamen, welche diesen Unterschied verwischten, sei es einseitig idealistische Richtungen, welche die Natur nur als eine niedere Form des Geistes ansehen, sei es naturalistische Richtungen, welche den Geist nur als die Effloreszenz der Natur betrachteten. Hier scheint ein Rückfall in die Antike vorzuliegen, welche den Unterschied zwischen Geist und Natur niemals scharf erfaßt hatte[1]). Allein in Wahr-

[1]) Beweis dafür ist die Stoa und HERAKLIT, die vorsokratische Philosophie überhaupt. Wenn bei PLATO und ARISTOTELES die Idee, die Vernunft von der Natur unterschieden wird, so ist doch der Geist noch nicht mächtig genug, um sich der Materie gegenüber frei zu wissen. Er kann sich höchstens von ihr zurückziehen oder sie ästhetisch gestalten, oder sich in ihr bis auf einen gewissen Grad, wenn auch unvollkommen, darstellen, nicht aber sie beherrschen und als Organ sich unterwerfen. Auch hat kein antiker Philosoph das Wesen der Materie dem Geiste gegenüber positiv bestimmt. Sie ist nur das *μὴ ὄν* bei PLATO oder das *δυνάμει ὄν* bei ARISTOTELES. Ihre positive Eigenart ist erst bei CARTESIUS klarer erkannt.

heit liegt die Sache doch anders. Der moderne Naturalismus betont einerseits, daß er allein durch volle Einsicht in den Naturzusammenhang den Menschen zur Freiheit erhebe, weil er dem erkannten Zusammenhang freier gegenüber steht als dem nicht erkannten, insbesondere so erst von allem Aberglauben befreit wird, den die antike Philosophie nicht hatte beseitigen können, da sie Mantik, Magie, polytheistische Reste nicht überwunden hatte. Sodann aber ist der Grund des modernen Naturalismus in dem energischen Dringen auf Einheit, in der Überwindung jedes Dualismus gegeben. Darin zeigt sich aber gerade die Energie des Geistes, der so frei über sich steht, daß er auch seinen eigenen Ursprung erforschen will und so energisch einheitlich denkt, daß er auch eine einheitliche Weltanschauung zustande bringen will. Auch hat er nicht unrecht, wenn er darauf hinweist, daß es insbesondere dem mittelalterlichen Idealismus, ja dem Idealismus überhaupt nicht gelungen sei, die Bedingungen aufzuweisen, unter denen ein Wirken zustande kommt, und so habe er beständig ohnmächtige Forderungen aufgestellt, die sich nicht erfüllen ließen, während der Monismus gerade diese Bedingungen freier Betätigung untersuche und so erst eine freie, intelligente Tätigkeit ermögliche. Der moderne Naturalismus ist also doch nur verständlich, wenn man die Selbständigkeit des Geistes voraussetzt, der selbst auf die eigenen Ursprünge zurückzugehen sich nicht scheut; denn auch hier ist es gerade die Selbständigkeit des Geistes, die sich als Resultat ergeben soll. Die ganze natürliche Entwicklungsidee will zeigen, wie die Natur aus den niedrigsten Anfängen, wie der Mensch aus ursprünglicher Roheit sich erhoben habe, und weist darauf hin, daß doch gerade in dieser Erhebung zu höheren Stufen sich erst die recht verstandene Freiheit des Menschen offenbare. Ja man könnte sogar nicht ohne einen gewissen Schein des Rechts behaupten, daß das vollendetste System des Idealismus in der neueren Zeit, das Hegelsche, doch am Ende zeige, wie aus den tieferen Stufen die Idee sich unbewußt zu immer höheren Stufen entfaltet habe und wie erst zuletzt die Erkenntnis komme und diesen ganzen Prozeß überschaue, der mit einer gewissen

Naturnotwendigkeit von Stufe zu Stufe unbewußt verläuft, um erst zuletzt zum Bewußtsein zu kommen. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug bei einbrechender Dämmerung[1]).

Der Naturalismus des vorigen Jahrhunders beansprucht, ein bedeutender Fortschritt zu sein, indem er erst den Menschen zur vollen Würde erhoben, von der Abhängigkeit der hergebrachten Auktoritäten und Vorurteile befreit, insbesondere die Autonomie gegenüber der Religion und metaphysischen Vorurteilen durchgeführt habe. Im einzelnen hat diese naturalistische Richtung sehr verschiedene Färbung. Einmal zeigt sie sich als Weltanschauung, sodann zeigt sie sich in der Forderung der Geltung der naturwissenschaftlichen Methode für alle Disziplinen und in der naturalistischen Behandlung aller Disziplinen der Geisteswissenschaft.

a. Die verschiedenen Formen naturalistischer Weltanschauung.

Einmal hat sich der Naturalismus im Gegensatz gegen das Hegelsche System und doch auch in einseitig gerichtetem Anschluß an einzelne Momente desselben als Anthropologismus teils eudämonistischer, teils ästhetischer Art dargestellt, so bei Feuerbach und bei David Strauss[2]), hier mag auch die von Albert Lange[3]) geschilderte Gruppe von nachkantischen populären Materialisten erwähnt sein. Sodann hat der Monismus einen einseitig mechanischen Charakter in dem Dühringschen Materialismus angenommen und steht unter dem Einfluß des Darwinismus und seiner Entwickelungslehre bei Häckel und Herbert Spencer. Dem mechanischen Monismus steht der dynamische oder energetische gegenüber, den Ostwald in seiner

[1]) Wenn Hegel freilich den Prozeß nach dialektisch logischer Notwendigkeit sich vollziehen läßt, so ist das doch etwas anderes als die kausale Notwendigkeit. Aber man könnte erwidern, der Geist kommt auch hier aus dem unbewußten Naturzustand erst zum Bewußtsein. Diese Entwickelung schildere aber auch der Naturalismus.

[2]) Im alten und neuen Glauben.

[3]) Vgl. Geschichte des Materialismus: Der philosophische Materialismus seit Kant.

Naturphilosophie vertritt, und an der Grenze steht der biologisch-teleologische Monismus des Neovitalismus[1]). Diesen Formen steht der psychologische Monismus gegenüber, der die Psychologie als Naturwissenschaft behandelt und auf sie alle Wissenschaften gründen will. Hier kommt man an die Grenze, wo der Naturalismus in naturalistische Skepsis und Positivismus übergeht. Endlich gibt es noch eine naturalistische Richtung, die praktisch orientiert ist, die entweder als „konkreter Monismus" auftritt, so bei Hartmann und Drews, oder wie Nietzsche sich jenseit von Gut und Böse stellen will. Wir wollen diese Formen des Naturalismus nach ihren charakteristischen Unterschieden kurz betrachten.

Bei Ludwig Feuerbach[2]) schlug der Hegelsche Idealismus in den anthropologistischen Naturalismus um. Feuerbach sehnt sich aus der Welt der logischen Abstraktion in das Gebiet der Realität. Die Realität ist ihm gegeben nicht im Begriff, sondern in der Empfindung. Sinnlichkeit ist Wirklichkeit, Wirklichkeit ist Wahrheit. Natur ist ihm nur ein gemeinsames Wort für die Dinge, die der Mensch von sich und seinen Produkten unterscheidet und in dem Wort Natur zusammenfaßt. Da aber die Natur nur auf Empfindungen ruht, so stellt sich schließlich heraus, daß das wahre Wesen der Natur der empfindende Mensch sei. Aber ehe es ihm gelingt, sich als das wahre Wesen der Natur zu fassen, durchläuft er einen langen Prozeß. Hier hat die Religion ihre Stelle. Um über den Widerstand der Naturobjekte Herr zu werden, projiziert er Wesen, die sie beherrschen und die er glaubt auf seine Weise beeinflussen zu können, die imstande sind, ihm zur Überwindung der Hindernisse behülflich zu sein und seine Wünsche zu befriedigen. Mit der fortschreitenden Kultur wird aber der Mensch durch seine Tätigkeit Herr über die Naturobjekte und seine Wünsche verändern sich und mit ihnen die Götter. Schließlich kommt aber der Mensch zu der Einsicht,

[1]) Besonders Driesch, Philosophie des Organischen.

[2]) Seine Werke neuerdings wieder neu herausgegeben von Bolin und Jodl.

daß der Kern aller dieser Wesen der Mensch selbst ist, der sie aus sich projiziert. So endet er damit, daß jeder in der Natur und im andern überall den Menschen als das wahre Wesen erfasse. So wird er die Einheit von Ich und Du inne (Tuismus), und die Menschheit ist die wahre Gottheit. „Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke." Ganz parallel geht Comte zu Werke, der das religiös-mythologische, das metaphysische und das positivistische Zeitalter unterscheidet. Auch ihm entpuppt sich als der Kern von allem die Menschheit und er redet von einer Menschheitsreligion und dem Altruismus[1]). Dieser Naturalismus ruht auf sensualistischer Grundlage und endet in der Verherrlichung des Menschen, indem er die Religion in Illusion auflöst.

Strauss verfuhr in seinem „alten und neuen Glauben" etwas anders. Indes ging er auch von dem Satze aus: in dem Menschen hat die Natur über sich hinausgewollt. Die Ethik leitet er aus den Naturtrieben ab und die Religion besteht in der Verehrung der Natur, der Fülle ihres Lebens, ihrer reichen Harmonie und Schönheit, die in dem Menschen zum Bewußtsein kommt. So bleibt er bei der Verehrung und Dankbarkeit gegen das Universum stehen, das ihm wesentlich die im Menschen zur Anschauung kommende Natur ist. Den ästhetischen Naturalismus haben die sogenannten Wandermaterialisten[2]) bis zum Atheismus ausgebildet. Das geistige Leben wird von ihnen auf materielle Vorgänge zurückgeführt. Die Materie als Summe der Sinnesempfindungen ist für sie die Basis der Welt. Der Mensch sei das Produkt des allgemeinen Stoffwechsels. Der Mensch sei die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, Kost und Kleidung.

Aber trotz alledem glauben sie, daß diese Auffassung befreiend wirke. Denn der Mensch ist fähig durch Erkenntnis der Natur und ihrer

[1]) Comte, cours de philosophie positive. Katechismus d. positiven Religion.

[2]) Büchner, Kraft und Stoff, Czolbe, neue Darstellung des Sensualismus, Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft, Moleschott, Kreislauf des Lebens. Physiologie des Stoffwechsels.

Gesetze sich zur Selbständigkeit zu erheben, sich vom Aberglauben zu befreien. So meinen sie gerade durch die sensualistische Erkenntnis den Menschen erst zur wahren Humanität zu erheben. Zur Religion verhalten sie sich gänzlich ablehnend. Der Pantheismus ist für BÜCHNER so unhaltbar wie der Theismus. „Der Theismus führt, wie die Geschichte zeigt, zur Theokratie und Priesterherrschaft, der Pantheismus führt zur Verachtung des Sinnlichen, Verneinung des Ich, Rückkehr in Gott, Stabilität. Der Atheismus oder philosophische Monismus allein führt zur Freiheit, Fortschritt, Anerkennung des Menschen und echten Menschentums, Humanismus.“ Die Erkenntnis befreit den Geist, sie befördert die Moralität, da das Verbrechen auf Mangel an Einsicht ruht. Man wird durch Einsicht lernen auf die gesellschaftliche Gegenseitigkeit Rücksicht zu nehmen, die Motive des Sittlichen nicht in einem außerweltlichen Gott, sondern in dem Glücke der Menschheit zu suchen und sich an der Harmonie der Natur zu erfreuen.

Ganz ebenso glaubt DÜHRING[1]) durch seinen mechanischen Materialismus dem geistigen Leben eine feste Unterlage zu geben. Er will alles auf den Mechanismus zurückführen. Alles soll sich erklären aus der Zusammensetzung und Trennung der Atome. Das Organische ist eine zusammengesetzte Form mechanischer Aktion. Die Individualisierung geht aus der Verschiedenheit der Samenzellen hervor, die verschieden komponiert sind. Wachstum wie Zerstörung sind mechanisch zu erklären. Das Bewußtsein ist an die Materie gebunden, es ist an sich ein flüchtiger Vorgang, abwechselnd, pausierend. Die Seele ist nichts Substantielles. Die Wurzel aller Bewußtseinsphänomene ist die Empfindung, die ihm eine Funktion der Materie ist, die die Materie absondert, um eine Interpretation des Seins zu geben, das nicht empfindet. Die Hauptfunktionen des pflanzlichen Lebens, Ernährung und Fortpflanzung, werden im Tiere zur Empfindung. Diese setzt sich in Gefühl um und wird so zum Antrieb. Während der Verstand Empfin-

[1]) Der Wert des Lebens. Kursus der Philosophie.

dungen zum Unterbau hat, hat die Vernunft die Triebe zur Grundlage. Das theoretische wie das praktische Leben ist hiernach Produkt der Materie. Der Verstand beruht auf Empfindungen und Ideenassoziationen, letztere beruhen auf räumlicher und zeitlicher Abfolge, Anziehung des Gleichartigen; der Verstand betätigt sich in und mit den Sinnen, in und mit den Affekten. Es gibt keinen Willen, sondern nur ein Wollen als Erzeugnis der Zusammensetzung der antreibenden Kräfte des in den Trieben und Leidenschaften enthaltenen mannigfachen Strebens und der verstandesmäßigen Richtungsbestimmungen. Wenn er nun auch auf diese Weise das geistige Leben auf mechanische Vorgänge meint zurückführen zu können, so hofft er doch die Moral fest zu gründen. Er redet sogar von unwandelbaren, allgemeingültigen Moralprinzipien. Sie gehen zurück auf die mechanische Gesetzmäßigkeit allgemeiner Triebkräfte. Da alle Willen in ihrer Grundrichtung gleich mechanisch sind, so sollte jeder den andern anerkennen. Daraus folgt ihm auch die Anerkennung der Verbindlichkeit bei Willensübereinkunft, das Ausgemachte zu erfüllen. Endlich lernt man sich durch sympathetische Gefühle auf den Standpunkt fremder Gefühle zu versetzen und so entsteht eine rücksichtsvolle Verkehrssitte. Die positive Moral vereint nun diese sittlichen Grundformen mit den wandelbaren Voraussetzungen sittlicher Zustände. Kurz, ihm ruht das theoretische und praktische Leben auf den mechanischen Bewegungen, auf dem natürlichen Antagonismus der Kräfte, der sich mechanisch ausgleicht. So bildet sich die Sittlichkeit der Gesellschaft und wenn diese vertragsmäßig organisiert ist, wird auf Grund der veredelten Triebe die Humanität zur vollen Darstellung kommen. Er ist insofern von einem naiven Optimismus beseelt, als er meint, daß die Überlegenheit der guten über die schlechten Triebe sich um so mehr geltend mache, je mehr sich die Gesellschaft auf den allgemein vernünftigen Grundlagen aufbaut als eine auf Wohlwollen und Verstand gegründete Vereinigung, in der der bessere Kopf und die besseren Naturtriebe des Herzens die Gesetzgeber sind. Sofern wir als Natur einem Ganzen angehören, das die

Natur hervorgerufen hat, der Menschheit, haben wir das Bewußtsein der Solidarität. Hat man sich gewöhnt, alles richtig auf die Natur zurückzuführen, so hört die Religion auf, für die kein Platz mehr ist, die nur Superstition und Zurückziehung von dem Natürlichen zur Folge hat. Auch Dühring ist der Meinung, daß er durch seinen materialistischen Rückgang auf die Natur die Moral und die Humanität vollkommen begründen könne, weil er auf eine einheitliche, gleichmäßige, natürliche Grundlage das Sittliche zurückführe, dessen notwendige in der Natur begründete Gesetze man anerkennen müsse. Auch hier findet die Natur ihre Interpretation in dem Menschen, in seiner Erkenntnis und Sittlichkeit, in seinem theoretischen und praktischen Leben.

Der mechanische Naturalismus kam in der mechanischen Entwicklungslehre auf die Höhe, die der Darwinismus vertrat, der auch die organische Natur als Produkt des Mechanismus zu verstehen suchte. Darwin schloß die Zweckbetrachtung vollkommen aus. Sie ist durchaus nur unsere subjektive Art nachträglicher Betrachtung. Wenn ein Geschöpf auf kausalem Wege seiner Umgebung sich angepaßt hat, dann sieht es aus, als ob die aus der mechanischen Anpassung hervorgegangene Veränderung zweckmäßig wäre. Dem ist aber nicht so. Vielmehr sind die sämtlichen verschiedenen Arten durch allmähliche Übergänge auf mechanischem Wege entstanden, indem durch jedesmalige Anpassung an die Umgebung, durch Gebrauch oder Nichtgebrauch eines Gliedes oder durch äußere Einflüsse, durch Kampf ums Dasein, durch natürliche geschlechtliche Zuchtwahl, also durch natürliche Auslese und Überbleiben des Passendsten, durch Vererbung vorteilhafter Veränderungen die Übergänge zu neuen Arten gemacht werden. Diese Entwicklungslehre, welche Darwin auf empirischem Wege durch Beobachtung und Experimente festzustellen suchte, erweiterte H. Spencer und Häckel zu einer mechanisch-monistischen Weltanschauung.

Häckel[1]) zog die anorganische Natur in den Entwicklungs-

[1]) Das Welträtsel. Die Lebenswunder. Natürliche Schöpfungsgeschichte.

prozeß hinein, indem er die generatio æquivoca beobachtet zu haben glaubte. Sodann zog er, um die Vererbung noch mehr zu beleuchten, die Embryologie zu und behauptete das freilich nicht rückhaltlos anerkannte biogenetische Grundgesetz, daß jede höhere Art embryologisch die vorhergehenden Stufen durchlaufe. Er dehnt ferner die mechanische Betrachtungsweise auf die gesamte menschliche Entwicklung aus. Auch der Mensch durchläuft ontogenetisch die Reihe seiner Ahnen im Embryozustande in abgekürzter Form, wie phylogenetisch angesehen bis auf die einfachste Zelle sein Stammbaum in der Deszendenz zurückgeht. Und zwar soll die geistige Entwicklung der leiblichen durchweg parallel laufen. So versucht er zu zeigen, welche Stadien von dem einfachsten Protisten bis zu dem Menschen das Empfinden und die Bewegungsfähigkeit durchgemacht hat, wie auf mechanischem Wege auf Grund der leiblichen Entwicklung die Empfindung sich immer mehr bis zu unseren fünf Sinnen mittels der Sinneswerkzeuge differenziert hat, wie sich in Parallele hiermit die Triebe und die Bewegungsorgane immer vollkommener ausgebildet haben, wie sich bei höher organisierten Tieren Assoziationsherde im Gehirn gebildet haben, wie endlich das menschliche Gehirn durch immer umfassendere Assoziations- und Denkherde sich immer höher entwickelt habe, so daß zwischen einem Affen und einem Wedda ein geringerer Unterschied sei als zwischen einem Wedda und einem Goethe. Ebenso sucht er zu zeigen, wie durch die Tierreiche hindurch bis zu dem Menschen der Ausdruck der Physiognomie und die Sprache sich immer mehr vervollkommnet haben. Ganz dasselbe gilt in bezug auf die ethische Entwicklung, die auch schon in der tierischen Welt ihre Vorstadien hat; nicht anders ist es mit dem Schönen; die Harmonie der Formen, die die Natur hervorbringt, können wir inne werden. Er kommt schließlich bei den Ideen des Schönen, Guten, Wahren an, die sich aus den Naturanlagen immer mehr gerade durch die Entwickelung entfalten. So ist der Mensch leiblich und geistig das Produkt einer langen Ahnenreihe. Die geistigen Funktionen sind Funktionen des Leibes, an die Struktur des Gehirns gebunden. Von der Zelle, die schon Emp-

findung und Strebung hat, bis zu dem Menschen ist eine ununterbrochene Kette und bei diesem selbst wieder ein ununterbrochener Fortschritt. Aber auch die Zelle ist geworden aus der Kombination von anorganischen Atomen, die selbst schon mit Empfindung und Bewegung begabt sind. Bei Betrachtung der anorganischen Welt geht er zunächst der Entwickelung des Erdballs und seinem Werden aus dem Sonnensystem nach, sucht die Bedingungen aufzufinden, aus denen organisches Leben hervorgehen kann, und zeigt wie im Zusammenhang mit der geologischen Entwickelung das Leben sich steigert. Dehnt man den Blick noch weiter aus, so sieht man, wie unser Sonnensystem noch in der Entwickelung begriffen ist, wie aber anderwärts in der Welt wieder Rückbildungen entstehen, an die sich wieder Neubildungen anschließen, wie sich das ganze Getriebe so gestaltet, daß, während dieselbe Quantität an Energie und Stoff bleibt, nur diese Summe sich verschieden verteilt und gruppiert, so daß es große Kreise gibt, in denen aufsteigende Entwickelung ist, und andere, in denen die absteigende Linie hervortritt. Es ist eine ununterbrochene Entwickelungskette von Anfang des Sonnensystems bis zur Gegenwart und es wird Fortschritt sein, bis die Erde aufhört und dann anderswo eine ähnliche Art der Entwickelung beginnt. Die Entwickelung bedeutet also nur von dem relativen Standpunkte aus Fortschritt, vom absoluten Standpunkt aus besteht mechanische Veränderung, die einen ewigen Wechsel darstellt zwischen Werden und Vergehen, wobei sich Energie nnd Stoff immer gleich in ihrer Quantität erhalten und nur verschieden verteilen.

Überblicken wir die Häckelsche Weltauffassung von ihren letzten Prinzipien aus, so gestaltet sie sich so, daß er einen absoluten Monismus durchzuführen sucht. Die Erkenntnis ruht ihm auf der Sinnenerkenntnis und der Spekulation, die das sinnliche Material verarbeitet, das wir auf Grund der Erfahrung als real annehmen können, weil die Sinneseindrücke auf einem objektiven Reiz beruhen, der sie veranlaßt, und von allen normalen Menschen gleich empfunden werden. Diese Sinneseindrücke werden zu Vorstellungen im Gehirn, diese stehen wieder untereinander in Ver-

bindung und werden assoziiert. Das ist Denken, wobei besonders das Kausalverhältnis als eine Grundform der Assozion erscheint. So ist die Spekulation wie das Empfinden auch nur eine Funktion der Materie der Assoziations- oder Denkherde. Der Welt liegt nur eine Substanz zugrunde, die sich gleich bleibt nach dem Gesetz der Erhaltung des Stoffs und der Energie. Das Quantum des Stoffs und der Energie der Substanz bleibt sich beständig gleich und alle Veränderung ist nur auf eine verschiedene Verteilung der in der Substanz vorhandenen Stoff- und Energieatome (die eine Art modi der Substanz sind) nach mechanischen Grundsätzen zurückzuführen. Da nun aller Stoff mit Empfindung und Bewegung begabt ist, so ergeben sich in aufsteigender Reihe durch Kombination der Elemente Empfindungs- und Bewegungszentren, zu denen bei höheren Wesen die Assozionszentren gehören, welche Denkherde im Gehirn sind. Er bekämpft auf das Entschiedenste jeden Dualismus zwischen Geist und Natur. Die Materie und Kraft, Stoff und Energie sind selbst zugleich geistig bestimmt und mit der Steigerung der leiblichen Entwickelung steigt eo ipso auch die geistige. Nirgends findet sich Geist ohne materielles Substrat. Beide sind eins. Man kann Häckels Ansicht nicht bloß mechanischen, sondern beseelten Materialismus nennen. Aber er hält trotzdem die alleinige Gültigkeit mechanischer Kausalität aufrecht gegen jede Einmischung des Zweckes, wie gegen jede Einmischung des Übernatürlichen. Alles erklärt sich aus dem mechanischen Naturzusammenhange. Nichtsdestoweniger ist auch Häckel der Meinung, daß seine Auffassung den geistigen Interessen vollkommen gerecht werde, indem sie gerade durch Betonung der materiellen Grundlage des Geistes erst recht eine reiche Entfaltung auch geistiger Vorzüge ermögliche. Das Gute, Wahre, Schöne erkennt er an, und meint auf dem Wege des Mechanismus durch Assozion, durch Übersicht über den Prozeß der Erkenntnis die Wahrheit zu gewinnen und die Schönheit der Gestalten in der Naturentwickelung zu erschauen, ebenso aber auch durch Ausgleich der Triebe eine Steigerung des Guten zu ermöglichen, das durch die Übersicht des Denkens gesetzmäßig fixiert werden kann.

Ausgleichung des Egoismus und Altruismus wird sich so ergeben. Kurz er meint, daß sein Standpunkt erst das volle Verständnis auch der geistigen Erscheinungen ermögliche, weil er sie mit den materiellen kombiniert. Das Bewußtsein ist ihm eine Aggregaterscheinung, ein neurologisches Problem; es ist bedingt durch das Zentralnervensystem und die Denkherde des Gehirns. Erst wenn man das weiß, kennt man die Bedingungen, unter denen allein geistiges Leben gedeihen und gefördert werden kann. Anderseits ist freilich jede Steigerung, die mit Hilfe einer durchgebildeten Intelligenz möglich ist, nur relativ, wenn man auf die Vergänglichkeit der Kombinationen sieht, und jedes kombinierte Gebilde ist vergänglicher als die einfachen Elemente, die Atome, aus denen es zusammengesetzt ist. Aber die Substanz bringt doch immer wieder irgendwo gesteigertes Leben auf mechanischem Wege hervor; es geht nicht dauernd alles Geistige verloren; es ist nur an bestimmte Verteilung und Kombination der Stoff- und Energieatome gebunden, die immer wiederkehren kann. Er glaubt, kurz gesagt, einmal mit seiner Theorie für diese Erde noch an eine Steigerung und meint, daß es doch von Wert sei und das Selbständigkeitsbewußtsein des Menschen erhöhe, wenn die Wissenschaft zeige, wie aus niedrigen Zuständen sich der Mensch in einer langen Entwickelung zu der jetzigen Höhe erhoben hat und sich weiterhin noch erheben werde. Wenn aber schließlich die Erde mit all ihren Bewohnern vergehe, so werde sich anderswo wieder eine neue Entwickelung anbahnen.

Ganz ähnliche Gedanken führt im Anschluß an den Darwinismus auch H. Spencer aus. In seinen Grundlagen der Philosophie beginnt er zwar mit der Skepsis, indem er unser Nichtwissen in bezug auf Raum, Zeit, Materie, Kraft, bewußte Persönlichkeit betont, und ebenso wissen wir nichts von der absoluten Ursache, die er als das „unknowable" bezeichnet. Auf Grund dieses Zugeständnisses glaubt er der Religion als der Verehrung des Unerkennbaren ihre Stelle lassen zu können, die sich freilich zunächst in allen möglichen Phantasievorstellungen das Unerkennbare anschaulich zu machen sucht, die übrigens im Fluß der

Entwickelung begriffen sind und von dem Gesamtzustand des jeweiligen Entwickelungsstadiums abhängen. Anderseits aber bezeichnet er nun doch dieses Unerkennbare als die Weltursache, und wenn er auch in thesi zugibt, daß man mit demselben Recht alle weltlichen Vorgänge spiritualistisch wie materialistisch betrachten könne, da wir von allen materiellen Vorgängen nur in der Form von gleichwertigen Summen von Bewußtseinsinhalt Kunde haben, so bleibt er doch in seinen Ausführungen auf der mechanisch-materialistischen Seite stehen und meint, man könne alles in der Welt, das Bewußtsein nicht ausgenommen, als eine Form der Bewegung auffassen. Er faßt die ganze Welt als die Erscheinung der mechanisch wirkenden Ursache, aus deren absoluter Existenz sich von selbst die Unzerstörbarkeit des Stoffs, die Erhaltung der Kraft, das Fortbestehen der Bewegung ergeben. Während im ganzen Weltall das Quantum der Kraft, des Stoffs, der Bewegung sich gleich bleibt, erklären sich alle Veränderungen aus der verschiedenen Verteilung und Gruppierung des Stoffes und der Kräfte durch die verschiedene Richtung der Bewegung. H. Spencer will seine Vorstellung von der Stabilität der absoluten Ursache und der Erhaltung der Kraft mit der Evolutionstheorie verbinden. Das Grundgesetz dieser Evolution ist die Entwickelung von den einfachsten, diffusen, gleichen Elementen zu zusammengesetzten, ungleichartigen, individualisierten Ganzen durch Konzentration und damit verbundene Individualisierung, also durch rein mechanische Bewegung. Die Materie ballt sich zum Nebel zusammen, dieser zu Sonnen mit Planeten und Trabanten; dann formen sich auf Erden die Moleküle zum Protoplasma; die Zellen gruppieren sich zu einfachen Organismen, diese schreiten wieder fort zu komplizierteren Gestalten mit sich differenzierenden Organen. Diese sämtlichen Organe stehen zueinander in labilem Gleichgewicht und stellen so das dar, was man einen Organismus nennt, der rein mechanisch zu verstehen ist. Dasselbe findet in dem menschlichen Körper statt und den mit ihm gegebenen geistigen Bewegungen. Es setzt sich dieser Prozeß fort in der menschlichen Gesellschaft. Auch da wird aus einer gleichen Masse eine

immer mehr durch verschiedene Konzentrationen sich differenzierende Gesellschaft, die verschiedenen Zentren stehen in Verhältnis zueinander und es findet auch hier eine allmähliche Ausgleichung der Gegensätze statt. So werden durch Arbeitsteilung immer kompliziertere Organismen, in denen jedes Glied seine Funktion ausübt. Kurz der Gang der Entwickelung ist der, daß sich das Gleichartige zu verschiedenen Gruppen differenziert, die einander gegenübertreten und sich im Kampf gegenseitig ausgleichen, einander anpassen und durch das labile Gleichgewicht organische Ganze bilden. So ist es mit den körperlichen Organismen, so ist es in der Menschenwelt, wo verschiedene Grupden im sozialen, im politischen, religiösen, überhaupt in dem ganzen kulturellen Leben zueinander in Verhältnis treten und durch Gegensatz und Kampf ein labiles Gleichgewicht erlangen, das ein harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Wenn aber das labile Gleichgewicht sich lange fortsetzt, so geht es allmählich in Erstarrung über, es tritt damit der Verfall, die Wiederauflösung in Atome ein. Der Integration folgt schließlich die Desintegration. Die nicht mehr durch das Aufeinanderwirken im labilen Gleichgewicht zusammengehaltenen Elemente werden wieder frei und so lösen sich alle Gebilde schließlich wieder auf. Wenn aber irgendwo der Desintegrationsprozeß begonnen hat, so wird dafür anderswo ein neuer Integrationsprozeß einsetzen. Auf Erden ist zunächst noch ein Fortschritt der Integration zu erwarten, bis ein Zustand des höchsten labilen Gleichgewichts eintritt, wo die Menschheit in sich individualisiert vollkommen ihrer Umgebung angepaßt ist, und die Gruppen der Menschheit in mannigfaltiger Weise individualisiert im labilen Gleichgewicht zueinander stehen und in harmonischem Zusammenwirken sich betätigen. Daran freilich wird sich dann der Zustand der Erstarrung, der Auflösung des Erdballs in seine Elemente anschließen; aber anderswo beginnt dann eine neue Entwickelung. Es entspricht dem Gesetze der Erhaltung der Kraft, daß eine solche beständig abwechselnde Verteilung stattfindet. Auch Spencer meint mit der mechanischen Betrachtung auszukommen, indem er im physischen wie im geistigen,

im persönlichen wie im geschichtlichen Leben, im einzelnen wie im ganzen überall das Gesetz der Konzentration des Gleichartigen durchführt. Dieses tritt dann zu anderem in Gegensatz und gleicht sich mit ihm durch Kampf zum labilen Gleichgewicht aus und so bilden diese Gruppen eine Art ganzes. Es ist dasselbe Gesetz, wenn die Glieder des Körpers zueinander im labilen Gleichgewicht stehen, wie wenn sich im Verkehr die egoistischen und altruistischen Werte ausgleichen. Es ist überall ein mechanischer Ausgleich der Bewegungskräfte.

Bei diesem Naturalismus, der alles nur mechanisch ableiten will, ist die Vielheit der Atome als Modi der Einen Substanz oder Ursache vorausgesetzt, die sich verschieden kombinieren und dadurch den Weltprozeß erzeugen. Hier ist eine Fülle von Atomen da, die aufeinander wirken sollen, und doch ist die Eine Substanz da, die allen Atomen zugrunde liegt. Wie aber die Vielheit der Atome zu der Einheit der Substanz sich verhalte, ob diese Substanz selbst überall kausal sei, ob die Atome aufeinanderwirken, das ist nicht deutlich. Der monistische Mechanismus soll schließlich alles erklären, aber die Voraussetzung für denselben ist der Pluralismus der Atome, die sich in verschiedener Weise verbinden.

Dieser Schwierigkeit scheint der energetische Monismus besser entgehen zu können. Ostwald hat in seiner Naturphilosophie den Versuch gemacht, das gesamte Naturleben auf Energieformen zurückzuführen nnd damit den Pluralismus der Atome zu beseitigen. Alle Erscheinungen sind als verschiedene Arten der Einen Energie aufzufassen, die ineinander übergehen. Er geht davon aus, daß das Gesetz der Erhaltung der Energie feststeht, und zwar in der Bestimmtheit, daß das Gesetz der Äquivalenz der Energien durch die ganze Welt hindurchgeht, daß soviel von der einen Energieart schwindet, in anderen Energiearten wieder hervortritt. Das Quantum der Gesamtenergie bleibt dasselbe, ein Satz, der zunächst nur für die physikalischen Energieen bewiesen ist, daß z. B. soviel Wärme verloren geht, als in Elektrizität umgesetzt wird, daß ebenso Bewegungsenergie sich in Wärme um-

setzt usw. Wenn das Gesetz der Äquivalenz sich auf alle Gebiete erstreckt, so kann auch geistige Energie in Bewegungsenergie, ebenso aber auch Bewegungsenergie in geistige Energie umgesetzt werden, wofür der Blutverbrauch beim Denken ein Beispiel abgeben muß. Ostwald versucht nun alle Erscheinungen als verschiedene Energieformen aufzufassen, die ineinander übergehen, wobei das Quantum der Gesamtenergie vollkommen gleich bleibt und aller Wechsel sich nur auf die Veränderungen der Energieformen bezieht.

Allein diese Theorie ist zwar im volleren Sinne monistisch als die mechanische Theorie, sie sieht auch noch ganz erträglich aus, wenn man von der Empirie aufsteigt und nun alle Energieformen nur als die wechselnden Erscheinungsformen der Einen Energie ansieht. Allein wenn man sich nun fragt, was man sich denn unter dieser Einen Energie denken solle und wie sie dazu komme, als Einheit so mannigfaltige Erscheinungsformen anzunehmen, so hört jede Erklärung auf und es bleibt bei der Versicherung der Tatsächlichkeit der vielen Energieformen der Einen Energie. Wenn aber alle Energieformen ineinander übergehen und nur Formen der Einen Energie sein sollen, so scheint keine dieser Formen etwas Dauerndes zu sein, weil sie alle beständig wechseln, und es bleibt nur die Eine Energie. Je weniger man aber weiß, was die Eine Energie ist, umsomehr ist zu fürchten, daß man es hier nur mit einem Schlagworte zu tun habe, das die verschiedenartigen Erscheinungen zu einer Einheit zusammenfassen soll. Die Erhaltung der Energie nach dem Gesetze der Äquivalenz, die in dem physikalischen Gebiete Geltung hat, wird auf alle Erscheinungen nach der Analogie ausgedehnt und zu dem letzten Weltprinzip erhoben.

Daß man aber die Welt nicht versteht, wenn man schließlich alle Unterschiede in einem einzigen Schlagworte auslöscht, diese Einsicht macht sich doch auch in dem Gebiet der Naturwissenschaft geltend, indem man eine Mehrheit von Prinzipien in der Natur anerkennt.

Das versucht nun der Neovitalismus, den Driesch in seiner

Philosophie des Organischen durchzuführen versucht hat. Der naturalistische Monismus, den er auch auf seine Weise aufrecht erhalten möchte, nimmt hier eine neue Form an. Driesch sieht, daß man mit der Betrachtung der Natur unter dem alleinigen Gesichtspunkt der Energetik nicht auskommen kann, daß es sich hier überall nur um quantitative Differenzen und Verteilungen handle, daß die Energetik schließlich doch wieder im Mechanismus ende. Allein das Organische lasse sich auf diese Weise nicht erklären. Ein Krystall wachse, indem es sich summiere, jeder Teil sei ganz, hingegen sei im Organischen ein Ganzes, eine Individualität gegeben, die nicht geteilt werden könne, ohne daß die Teile und das ganze Individuum aufhören zu sein, was sie waren, ein Ganzes von Mannigfaltigem. Hier bleibt sich die Form gleich trotz alles Stoffwechsels; die bestimmte Gestalt erhält sich bei allem Stoffwechsel. Das ist nun nicht bloß energetisch-kausal, nicht bloß mechanisch zu erklären. Hier ist vielmehr eine Entelechie vorauszusetzen, ein Typus. Der lebende Organismus ist ihm eine typische Konstellation verschiedener Elemente, von denen jedes einzelne chemisch und physikalisch charakterisiert ist; er erhält diese typische Konstellation trotz des Stoffwechsels, d. h. des beständigen Wechsels des Materials. Er hat die Fähigkeit der Regulation, der Reproduktion (Vererbung), der aktiven Bewegung. Das alles ist nur erklärbar, wenn man eine Entelechie voraussetzt, die nach Art einer Seele, als Psychoid vorgestellt werden müsse. Diese als Typus des Organismus wirkt auf die physikalische und chemische Energie ein, nicht indem sie das Quantum dieser mechanischen Energie irgendwie verändert, sondern nur indem sie Richtung gebend auf die Art der Verteilung der mechanischen Energie wirkt, was sie nicht einmal durch positive Einwirkung zustande bringt, sondern nur durch Suspension bestimmter Bewegungen und Reaktionen und Aufhebung dieser Suspension. Kurz, diese Entelechie ruft mechanische Veränderungen hervor, ohne selbst mechanisch zu sein. Diese Entelechie ist ein unräumlicher, immaterieller Faktor, der durch Hereinwirken in den Raum und die räumlich mechanischen Vorgänge physikalischer und chemischer Art Organismen hervorbringt. Demgemäß

nimmt er das kausal-mechanisch-energetische Prinzip an und die Entelechie, die sich in der kausalmechanischen Form darstellt. Diese Entelechie ruft Individuen hervor, die die kausale Betätigung einschließen. Diese Verbindung von Entelechie und kausalmechanischer Energie wird als das Weltprinzip aufgefaßt. So lehnt er den mechanisch-energetischen Monismus ab, erkennt aber einen Monismus der Ordnung an. In der Verbindung von kausaler Energie und biologischer Entelechie, im Organischen — und im Anorganischen, das man am Ende auch teleologisch bestimmt denken muß, wenn einmal das Prinzip der Entelechie angenommen wird, — ist die Emanation des Absoluten zu sehen, der suprapersonalen Vernunft, die sich in den Individualformen mittels des Mechanismus offenbart. Die Natur ist ihm zwar die Gesamtheit alles dessen, was sich auf die Räumlichkeit bezieht, aber sie ist mehr, sie ist die Offenbarung der suprapersonalen Entelechie in der Welt der räumlichen Kausalität, deren Energiesumme sich immer gleich bleibt, deren Richtung, Gruppierung, Formierung durch den Zweck bestimmt wird. Driesch will einen Monismus, denn ihm ist die Teleologie nur auf die Gestaltung des Mechanismus gerichtet, und diese Gestaltung tritt ebenso im Organischen hervor, wie im Moralischen. Auch die Moral ist nur eine Form der Erscheinung der Entelechie in der Natur, wenn auch die höchste Erscheinung. Alles läuft hinaus auf einen typisch bestimmten Mechanismus. Auch das handelnde Ich ist als Psychoid, das den Leib gestaltet und mechanische Umgestaltungen hervorruft, ein kombinierender Naturfaktor, insofern es zu der Gesamtheit alles dessen gehört, das sich mittels der Räumlichkeit darstellt. Unter diesen Gesichtspunkt der Verbindung von Entelechie und kausalmechanischer Energie fallen ebenso die Erscheinungen in den Organismen, in den Individuen, in der Fortpflanzung, wie die Erscheinungen im moralischen Leben, im Staat und in der Geschichte. Zweifellos ist hierin ein berechtigtes Moment, aber der Geist hat bei Driesch doch noch keine selbständige Bedeutung. Einen Selbstzweck soll es nicht geben, sondern nur Zweck, der sich auf die Anordnung der Materie im Raum bezieht. Die Welt als Ganzes ist die Evo-

lution einer suprapersonalen Entelechie und Kausalität; im Grunde scheint er ein unbewußt zweckmäßiges Wesen anzunehmen, das in der Weltordnung sich offenbart, indem es eine Fülle von Individualität in aufsteigender Linie hervorbringt. Drieschs Auffassung erinnert, wenn man von dem Pessimismus absieht, an Hartmanns teleologisch-dynamisch-mechanische Weltauffassung, nur daß bei Hartmann stärker die Tendenz der Natur hervortritt, im Menschen zum Bewußtsein zu kommen, um das Leid energisch inne zu werden und zu überschauen, wie es der gesamte reale Weltprozeß erzeugt, der im Grunde Naturprozeß ist, da ja auch die Kultur nur dem Innewerden der Unlust des Begehrens als letztem Zweck dienen soll.

Die Versuche des Naturalismus, eine Weltanschauung zu bilden, sind mechanische, dynamische, teleologisch-dynamisch-mechanische Formen des Monismus. Aber bei all diesen Formen ist eine gewisse Unklarheit über den Begriff der Materie oder der Energie vorhanden; wenn man die Materie als die Quelle auch des gesamten geistigen Lebens auffaßt, so muß man in die Materie den Geist hineinlegen. Das tut Dühring, wenn er meint, die Materie sondere die Empfindung und das Bewußtsein ab, um eine Interpretation des Seins zu geben, das nicht empfindet. Dasselbe zeigt sich, wenn bei Häckel schon die Atome Empfindung und Bewegung haben sollen, oder wenn bei Spencer ebenso auch die gesamte Welt spiritualistisch aufgefaßt werden könnte, oder wenn Ostwald in die Energie auch die geistige Energie als eine Eigenart aufnimmt, oder wenn Driesch eine unbewußte hyperpersonale Vernunft sich in der Natur darstellen läßt. Kurz, es ist noch nicht klar, wie das Verhältnis von Geist und Materie zu bestimmen sei.

Wenn der Materie selbst schon Empfindung zugeschrieben wurde, so konnte man auch die Frage aufwerfen, ob nicht die Materie die Summe der Empfindungen sei, das um so mehr, als erkenntnistheoretisch uns doch nur die Empfindung erfahrbar zu sein schien, wie auch manche Materialisten nach Kant schon die Materie als die Summe der Empfindungen bezeichnet hatten.

Es ist deshalb vollkommen begreiflich, wenn der Naturalismus eine psychologische Form annimmt, wenn das gesamte Naturleben als psychologisches Phänomen aufgefaßt wird. Der Naturalismus nimmt hier die Form des Sensualismus an. Die Welt, die wir erkennen, ist die Welt der Sinne. Wir haben es nur mit psychologischen Phänomenen zu tun, und unsere ganze Tätigkeit besteht darin, daß wir eine Vereinfachung, Übersichtlichkeit unsrer Eindrücke anstreben, nach dem Prinzip der „Ökonomie des Denkens". Wir wollen einen Zusammenhang herstellen, wir stellen vermöge des psychologischen Mechanismus, des „Mechanismus der Beruhigung unseres Erkenntnistriebes" die Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstant empirische Zusammenhänge. Unsere Kategorien, die auf den vorwissenschaftlichen Erfahrungen unseres Handelns beruhen, sind anthropomorph; so reden wir von Kräften, Wirkungen in Analogie mit unserer Gewohnheit zu handeln. In Wahrheit können wir nur unsere Sinneseindrücke übersichtlich ordnen. Das Kausalitätsgesetz hat keine andere Bedeutung, als die Sinneserfahrungen unter konstante empirische Zusammenhänge einzuordnen. Die Beharrlichkeit besagt nichts als den gesetzmäßigen Zusammenhang unserer Eindrücke. Unsere ganze Welt ist also nur die in Zusammenhang gebrachte Empfindungswelt und diesen Zusammenhang stellen wir her vermöge des psychologischen Mechanismus; dieser zeigt sich in der Assoziation wie in dem Gesetz der Ökonomie des Denkens, das in letzter Instanz praktische Bedeutung hat und der Selbsterhaltung dient, weil wir mittels der übersichtlichen Zusammenhänge und Einheiten uns besser, schneller und mit weniger Kraftaufwand in der Welt orientieren. Das Denken ist wie das Empfinden selbst nur ein psychologischer Vorgang, und zwar nur eine Art des psychologischen Mechanismus, vermöge dessen wir die Empfindungen übersichtlich ordnen. Kurz, dieser Psychologismus läßt nichts gelten als die Sinneserfahrungen und die mannigfaltigen Triebe und Affekte, deren Kombination auch wieder auf eine Form des psychologischen Mechanismus zurückzuführen ist. Die Psychologie ist die Erfahrungswissenschaft, die die Grundlage von allem Wissen

ist — denn wir haben nichts als Sinneseindrücke und ihre Kombinationen durch den psychologischen Mechanismus — eine „Seelenlehre ohne Seele". Diese Psychologie ist nun aber selbst durchaus naturalistisch orientiert. Alles soll aus der Verbindung der Sinneserfahrungen und Naturtriebe nach dem psychologischen Mechanismus verstanden werden. Wenn man fragt, ob diese psychologischen Phänomene Realität haben, so erhält man zur Antwort, daß sie für uns real seien, wenn sie auch nur als unsere Empfindungen angesehen werden können. Dieser psychologische Naturalismus schwankt zwischen dem Phänomenalismus und einem naiven Realismus. Es liegt aber hier Naturalismus vor, weil die psychologischen Vorgänge nur nach Art der Naturwissenschaft behandelt werden; es ist eine Physik der Seele, die die Grundlage alles Wissens sein soll. Diese Weltanschauung ist also psychologischer Naturalismus, weil alles auf den psychologischen Mechanismus, auf die Physik der Seele zurückgeführt wird.

Dieser sensualistische Naturalismus, der das gesamte Wissen psychologisch begründen will, zeigt sich häufig auch in der Form, daß er gegen alles metaphysische Denken sich skeptisch verhält, eben damit aber auch alle Religion für subjektive Dichtung oder Illusion erklärt und die Ethik psychologisch auf die natürlichen Triebe und Affekte basiert. So erklärt A. Lange alle Metaphysik und Religion für Sache der Dichtung auf Grund einer skeptisch-sensualistischen Erkenntnistheorie, trägt aber trotzdem kein Bedenken, die praktische Bedeutung der Religion zur Überwindung des Egoismus anzuerkennen. So redet Comte positivistisch von einer Menschheitsreligion. Wir sind in das positive Zeitalter eingetreten, das auf der Grundlage der Sinneserfahrung eine Weltanschauung aufbaut. Wir haben keinerlei Anhaltspunkte für die Aufrechterhaltung der Metaphysik oder der Religion, von der uns die Erfahrung nichts lehrt. Dagegen ist die Menschheit allerdings Gegenstand der Erfahrung, in der all unser Bestreben aufgehen muß. Für die Menschheit und ihre Glückseligkeit zu wirken, dazu werden wir durch unsere Naturtriebe veranlaßt. Der Altruismus wird hier dem Egoismus entgegengestellt. So redet er von einer

Menschheitsreligion; für das Wohl der Menschheit zu wirken, soll allein den Glückseligkeitstrieb befriedigen. Auf der sensualistischen Grundlage hat v. Gizyczki in seiner Ethik ebenfalls die Überflüssigkeit, ja Schädlichkeit der Religion für die Moral behauptet, da sie durch das Abhängigkeitsbewußtsein die Tatkraft lähme, falsche Motive, Lohn und Strafe verwende, durch eschatologische Rücksichten das Interesse der Gegenwart entziehe, durch Betonung der Sünde und Ohnmacht des Menschen, sowie durch den Glauben an die Vorsehung zur Untätigkeit verleite, durch Etablierung der Kirche den Wahrheitssinn zerstöre und an die Stelle der Liebe das Gezänk um Glaubenslehren veranlasse, die Wissenschaft aber in ihrer Entwicklung hemme. So viel Plausibles im einzelnen in diesen Angriffen zu liegen scheint, so ist doch der wahre Hintergrund auch hier der Naturalismus, der sich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren begnügt und die Ethik wesentlich in dem psychologischen Ausgleich der Naturtriebe und der Hervorbringung von Gütern, welche die äußere Glückseligkeit, die Wohlfahrt fördern, begründet findet.

Auch Stuart Mill[1]) ist gemäß der sensualistischen Erkenntnistheorie, die er mit großem Scharfsinn begründet, ebenfalls bei der Erfahrungserkenntnis stehen geblieben, hat die Ethik ebenso auf den Ausgleich des individuellen, egoistischen und sozialen Triebes gegründet und sich in bezug auf die Religion skeptisch verhalten. Da er von seinem Empirismus aus den Glückseligkeitstrieb in der Welt nicht befriedigt findet, so bezweifelt er von hier aus die Existenz Gottes und meint, man könne höchstens ein Wesen annehmen, das zwar liebreich, aber nicht allmächtig sei. Diesem Wesen können wir durch unser Handeln behilflich sein, wozu Jesus das Vorbild gegeben habe. Viel weiter ist auch Wundt nicht gekommen. Die Philosophie faßt nur die allgemeinsten Resultate aus den empirischen Wissenschaften zur Einheit zusammen. Eine metaphysische Erkenntnis ist uns also versagt, da

[1]) Vgl. besonders die nach seinem Tode erschienenen drei Essays über die Religion, seine Autobiographie, Utilitarismus.

wir zu der Erkenntnis der Substanz nicht vordringen können. Dagegen findet er das Einheitsbedürfnis psychologisch begründet, und von diesem aus bilden wir im theoretischen und praktischen Interesse die Idee von einem Weltgrund und einem letzten Weltzweck, ohne freilich die Existenz der Gottheit zu erkennen, die uns versagt ist. Wenn nun die Religion einerseits auf die Gotteserkenntnis verzichtet, andererseits wie die christliche Religion in Christus ein Vorbild des sittlichen Lebens besitzt, so ist sie mit den Resultaten der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Sie dient mit ihren Vorstellungen dem psychologischen Einheitsbedürfnis des Subjekts und den praktischen Interessen als ein psychologisches Phänomen[1]).

Wenn schon der psychologische Naturalismus vielfach mit theoretischer Skepsis eine Richtung auf das Praktische verbindet, die psychologisch in den empirisch gegebenen Naturtrieben begründet ist, so erheben sich schließlich noch auf naturalistischer Basis zwei praktisch gerichtete Weltanschauungen, die die Biologie zum Mittelpunkt machen. Hier wird der Wille zum Leben als der Kern der Welt aufgefaßt. Die eine sieht diesen Willen zum Leben als das Fundament alles Weltelends an und ist pessimistisch gerichtet. Sie ist von Drews, Leopold Ziegler u. a. vertreten, sie ist der Metaphysik nicht abgeneigt, aber sie bringt es nicht zu einer Metaphysik des Geistes. Obgleich sie keineswegs materialistisch ist, bleibt sie doch naturalistisch, weil sie den blinden Naturtrieb zum Leben, in dessen Dienst die Logik steht, der Welt zugrunde legt und einem negativen Eudämonismus

[1]) Ich kann hier nicht in das Einzelne der schwankenden Stellung Wundts in bezug auf die Metaphysik eingehen. Nur das sei noch bemerkt, daß sein psychologischer Voluntarismus pluralistisch ist und daß er es nicht dazu bringt, auch der Idee des einheitlichen Weltzweckes Realität zuzuschreiben, da im Grunde doch nur Aktionen für ihn bestehen, er aber keine aktive Substanz kennt und aus der Fülle der Individualaktionen kein einheitlicher Weltzweck herauszubringen ist, sondern nur die Idee eines Zusammenströmens derselben zu einem Weltzweck. „Das absolute Wesen schwebt nur unerkennbar, nebelartig wie ein Gespenst über dem Ganzen" (Drews, die deutsche Spekulation seit Kant. II. S. 519).

huldigt, wie oben gezeigt ist. Sie will konkreter Monismus sein und steht in scharfem Gegensatze zu dem relativ optimistischen Monismus Häckels.

Die andere Richtung kommt auf physiologischer Grundlage zu dem entgegengesetzten Resultat. Sie geht von den Einzelaktionen aus, betrachtet die Welt als eine Summe von Einzelaktionen und befürwortet trotz allen Leides in der Welt die Bejahung des Willens zum Leben, der ihr zugleich Wille zur Macht ist. Sie vergöttert in dem Übermenschen das Machtideal, ohne den relativen Charakter der Machtfaktoren und den beständigen Wechsel zwischen aufsteigender und absteigender Linie aufgeben zu können. Sie bleibt auch im Kreislauf der Natur stehen und verwirft die Idee der Entwicklung. Es ist die Theorie von Nietzsche.

Beide Richtungen, die verneinende und die bejahende, bleiben im Grunde naturalistisch, weil sie über die Biologie nicht hinauskommen und die Selbständigkeit des Geistes nicht erreichen. Denn man darf sich darüber nicht täuschen: der Geist bleibt Naturgeist, soweit er hervorgehoben wird, er ist nicht nur durchaus an die materiellen Vorgänge, an die physiologischen Funktionen gekettet und von ihnen in Abhängigkeit, sondern der Geist betätigt sich nur als blinder Naturwille, in dessen Dienste das Logische steht, um das Bewußtsein und mit ihm die Überschau über die hoffnungslose Unlust, der das Wollen verfallen ist, an den Tag zu bringen. Darum fällt auch der Versuch, sich von dem mit dem Naturwillen gegebenen Leiden zu befreien, lediglich pessimistisch negativ aus, während Nietzsches Übermensch nicht über ein physiologisches Prachtexemplar hinauskommt, dessen geistige Größe nur die Erscheinung der physiologischen Vollkommenheit ist.

b. Die Forderung einer einheitlichen Methode seitens des Naturalismus und die naturalistische Behandlung der einzelnen Disziplinen der Geisteswissenschaft.

Auch die Tendenz, die naturwissenschaftliche Methode zur Universalmethode zu machen, setzt sich in der naturalistischen Richtung der Gegenwart fort. Schon die verschiedenen Formen des Naturalismus deuten auf diese Tatsache hin. Denn der anthropologistische Naturalismus will zwar den Menschen oder die Menschheit als den Kern der Natur betrachten, macht aber in Wahrheit den Menschen zu einem Naturwesen. Der theoretische, mechanische, dynamische, teleologische Naturalismus sucht das gesamte All auf die Natur zurückzuführen. Der psychologische Naturalismus sieht in der Physik der Seele das Fundament aller Wissenschaften. Für den praktischen Naturalismus enthält die naturalistische Ethik oder Kulturwissenschaft den Kern aller Vorgänge in der Welt; er stellt die Theorie in den Dienst praktischer Interessen, mögen diese nun in der Verneinung oder Bejahung des Lebens gefunden werden. Zieht man das Fazit, so wird in diesen verschiedenen Formen des Naturalismus die Theorie, wie die Praxis, die Anthropologie und Psychologie naturalistisch behandelt. Es lohnt sich aber noch im einzelnen zu betrachten, wie alle Disziplinen der Geisteswissenschaften diesem naturalistischen Denken methodisch und inhaltlich unterworfen werden.

Hier muß ich nun zunächst darauf aufmerksam machen, daß die Folgen des Naturalismus sich in doppelter, scheinbar widersprechender Weise zeigen. Die Naturwissenschaften analysieren das einzelne Objekt möglichst eingehend, gehen auf möglichst exakte Beobachtung aus, und damit hängt die Spezialisierung der Wissenschaften zusammen. Es kann auf diesem Wege dazu kommen, daß das Wissen sich in die Ansammlung von Einzeldaten verliert und die Wissenschaften sich immer mehr teilen, ohne den Zusammenhang untereinander festhalten zu können. Die Folge dieser in den empirischen Naturwissenschaften hervortretenden Richtung ist die Isolierung aller einzelnen Wissenschaften. Wenn

diese Tendenz auf die Geisteswissenschaften übertragen wird, so werden auch diese, jede für sich isoliert, und man fragt nicht mehr danach, wie die einzelne Wissenschaft in dem Zusammenhang des ganzen Wissens aufzufassen sei. Denn ein solches Ganze gibt es überhaupt nicht mehr. Wenn man aber so nur bei der Spezialuntersuchung stehen bleibt, so kann die Philosophie im Grunde keine Rolle mehr spielen. Indem man die Methode der Spezialforschung als die allein berechtigte ansah, mußten die Versuche, dem Zusammenhang alles Wissens nachzugehen, als aussichtslos beiseite geschoben werden, und im besten Falle konnte die Philosophie nur noch zum Ausdruck bringen, daß sie auf eine zusammenhängende Weltanschauung zu verzichten habe und nur etwa eine Übersicht über die einzelnen Disziplinen und die in ihnen geübte Methode geben könne, eine Übersicht, die um so weniger Wert haben konnte, je mehr das Spezialwissen als das einzig wahre Wissen galt.

Andererseits ließ sich nun aber doch der dem Menschen innewohnende Drang nach einer Weltanschauung nicht unterdrücken, und was die Philosophie nicht mehr leistete, das versuchten nun die Spezialwissenschaften aus sich zu leisten, indem sie von ihrem beschränkten Standpunkt ein Weltbild zu geben versuchten. So wurde denn auch alles unter dem Gesichtspunkt behandelt, als ob nur Natur wäre, und man versuchte auch alle geistigen Erscheinungen als Formen des Naturlebens zu verstehen und nach naturwissenschaftlicher Methode zu behandeln, das um so mehr, als in dem Bewußtsein der Zeit die Naturwissenschaften an erster Stelle standen.

Die naturwissenschaftliche Methode hat zunächst die Erkenntnistheorie und Logik beeinflußt. Das Charakteristische der naturwissenschaftlichen Methode besteht darin, daß man alle Vorgänge auf seine sinnlichen Elemente zurückführt, um das Entstehen derselben zu begreifen. So nimmt man auch die logischen Kategorien und Gesetze nicht als eine höhere geistige Notwendigkeit hin, sondern versucht ihre Entstehung sich klar zu machen. Da sollen die allgemeinen Begriffe nur durch Weglassen der konkreten Be-

stimmtheiten entstehen, sie sind an sich leer und formal; die Kategorien, die uns apriorisch zu sein scheinen, sind in Wahrheit aus vorwissenschaftlichen Erfahrungen entstanden und anthropomorph. Wenn man von Ursache und Wirkung spricht, so ist das nur aus der Erfahrung unseres Handelns abstrahiert, die logischen Gesetze reduzieren sich auf die Verbindung der Erscheinungselemente nach psychologischer Assoziation, und die gesamte Logik dient in Wahrheit nur dem praktischen Interesse der Selbsterhaltung. Man will sich im Interesse der Herrschaft über die Objekte eine leichtere Übersicht verschaffen. Die Wissenschaft ist nur die zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrung. Wenn man in den Kategorien mehr sieht als Assoziationsmittel für eine Zusammenordnung und zusammenfassende Beschreibung unserer Sinneserfahrung, so ist das Dichtung. Die logischen Gesetze beruhen lediglich auf der Gewohnheit, bestimmte Assoziationen zu vollziehen, sie haben aber keine Notwendigkeit, sie sind nur der Ausdruck für die Gewohnheit bestimmter Arten des Assoziierens. Die naturalistische Logik begnügt sich damit, die Art zu beschreiben, wie wir dazu kommen, Allgemeinbegriffe, Kategorien, logische Gesetze anzunehmen, die Stadien des Werdens der logischen Erscheinungen aufzuweisen. Mit dieser Beschreibung glaubt man die Logik absolvieren zu können, indem man alle logischen Vorgänge auf empirisch-psychologische Funktionen reduziert oder gar in letzter Instanz die gesamte Logik nur aus den praktischen Interessen der Selbsterhaltung ableiten zu können glaubt. Von der normativen Gültigkeit logischer Gesetze kann hier natürlich nicht die Rede sein.

Wie die Logik, so wird die Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt. Man macht sie als Physik der Seele zu einem Teile der Naturwissenschaft. Die Psychologie wird zur Experimentalpsychologie. Alles psychologische Geschehen wird hier analysiert, d. h. in seine Elemente zerlegt, wie man physische Vorgänge analysiert. Die elementaren Erscheinungen werden wieder mechanisch verknüpft; alles wird auf Assoziationen oder psychologisch mechanische Ausgleiche zurückgeführt. Es gibt

weder ein einheitliches Wollen noch ein logisches Denken. Von einer Seele kann man nicht reden. Das Ich ist nur eine Vorstellung neben anderen. Eine Seelenlehre ohne Seele ist der Trumpf, den man ausspielt. Dazu kommt, daß man die Psychologie mit Hilfe der Mathematik zu einer exakten Naturwissenschaft erheben will. Ferner wird die Psychophysik unter naturalistischem Einflusse so behandelt, als ob die seelischen Funktionen nur die Folgen physiologischer Vorgänge wären, so daß hier die Psychologie ein Anhängsel der Physiologie wird. Aber auch da, wo man zwischen seelischen und leiblichen Vorgängen unterscheidet, glaubt man doch dem physiologischen Interesse nur völlig gerecht werden zu können, wenn man den Parallelismus annimmt, und zwar soll dieser Parallelismus strikte durchgeführt werden zwischen den geistigen Vorgängen des Denkens und den Gehirnvorgängen, zwischen Entschlüssen und leiblichen Reaktionen, zwischen dem Zustand des Gehirns und der geistigen Beschaffenheit, zwischen der ganzen Entwicklung phylogenetischer und ontogenetischer Art auf der leiblichen und der geistigen Seite. Dieser Parallelismus bietet für die naturalistische Richtung den großen Vorteil, daß einmal die Kausalverkettung auf der leiblichen Seite strikte durchgeführt, also der Naturzusammenhang in keiner Weise gestört wird. Sodann aber fordert der Parallelismus auch die Anerkennung der strengen, lückenlosen kausalen Verkettung auf der geistigen Seite, wie auf der leiblichen. Der Parallelismus schließt jede besondere Entwicklung auf der geistigen Seite aus und wie die leiblichen Vorgänge in ihre elementaren Formen zerlegt und wieder kausal verknüpft werden, so müssen auch alle geistigen Vorgänge behandelt werden. Wie der Leib einen Funktionenkomplex darstellt, so müßte auch die Seele als ein Funktionenkomplex aufgefaßt werden. Der Parallelismus setzt voraus, daß nicht nur die physischen Vorgänge im Leib den geistigen entsprechen, sondern daß auch die geistigen Vorgänge durchaus den physischen entsprechen, wie etwa bei Spinoza als der einzige Inhalt des Denkens die Ausdehnung angesehen wird. Der Parallelismus führt dahin, daß der Geist gegenüber der Natur keinen eigentümlichen

Inhalt hat. Sonst wäre der Parallelismus nicht aufrechtzuerhalten. Die naturalistische Psychologie geht aber oft noch über den Parallelismus hinaus und führt alle psychologischen Erscheinungen nicht nur auf den psychologischen Mechanismus zurück, der das gesamte Seelenleben beherrschen soll, sondern sieht die psychologischen Vorgänge nur als die Begleiterscheinung der leiblichen Vorgänge an.

Auch in dem Gebiet der Ethik zeigt sich der naturalistische Einfluß, insofern man auch hier dem Entstehen der ethischen Phänomene nachgeht und die sittlichen Grundsätze aus dem Ausgleich der Naturtriebe oder Affekte ableitet, die ethische Vernunft nur als die übersichtliche Zusammenfassung bestimmter Regeln ansieht, die sich aus dem Ausgleich der Triebe oder Affekte ergeben. Damit wird ferner die Ethik auf die Eudämonie reduziert, mag man nun mehr das eigene oder das Gesamtwohl oder beides im Sinne haben. Die Ethik wird dann zu einer Technik der Erreichung möglichst großen Gesamtwohls. Indem man aber der Entstehung und allmählichen Vervollkommnung der Ethik nachgeht, und ihre Prinzipien aus den Naturtrieben mit Zuziehung der Intelligenz, die die Erfahrungen auf allgemeine übersichtliche Begriffe bringt, ableitet, verliert die Ethik auch gänzlich den Charakter der Unbedingtheit und der absoluten Normgebung und wird durchaus relativ und schwankend. Die praktische Vernunft hat keinen unbedingten Charakter, sie ist nur eine Summe von Regeln, die der abstrahierende Verstand auf Grund der Ausgleichung der Triebe und der verschiedenen Interessen registriert. Der naturalistische Charakter der Ethik führt zu dem Eudämonismus, und hier ist der Streit unentschieden und kann auch von dem naturalistischen Standpunkte schwer entschieden werden, ob man dem Individualismus oder dem sozialen Prinzip folgen muß. Die naturalistische Ethik läßt beides zu, und wir finden innerhalb derselben in dieser Hinsicht bedeutende Schwankungen. Die einen finden das höchste Glück in der Befriedigung des Egoismus, die anderen in dem Altruismus, der aber hier doch nur deshalb empfohlen wird, weil das Subjekt durch denselben auch für sich die höchste Befriedigung erreicht.

Dazu kommt aber noch dies, daß eine naturalistische Ethik keine sittliche Selbstbetätigung zustande bringt, weil sie doch jeden von seiner Umgebung abhängig macht. Die Selbsttätigkeit des Individuums wird schon dadurch bedeutend eingeschränkt, daß das ethische Leben von dem Ausgleich der Triebe, der nach psychologischem Mechanismus zustande kommt, abhängt. Sodann aber ist der einzelne in den allgemeinen Naturzusammenhang eingeordnet und von seiner Umgebung abhängig. Das ist um so mehr der Fall, als das oberste Prinzip der naturalistischen Ethik die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes ist. Die Befriedigung desselben ist aber stets von äußeren Umständen abhängig. So kommt die naturalistische Ethik zu dem Satz, daß die Güte der Menschen von der Befriedigung ihres Glückseligkeitstriebes abhängig sei. Die moralischen Fehler sind die Folgen armseliger Zustände; mit Hebung der Eudämonie wird auch die Moralität gehoben. Man könnte einwenden, daß es auch eine naturalistische Ethik gebe, die das eudämonistische Streben untersage. Aber sie tut es doch nur, weil der Glückseligkeitstrieb nicht befriedigt werden kann, und da sie kein anderes wertvolles Ziel kennt, so endet sie im Quietismus und zeigt eben damit erst recht die Abhängigkeit des Subjekts von der Außenwelt, die ihm die Glückseligkeit versagt und es zum Quieszieren nötigt.

Wenn aber die rein physiologische Betrachtungsweise Nietzsches als das Höchste die Betätigung des Subjekts, seines Willens zur Macht verlangt, so wird damit eben von Nietzsche die Ethik überhaupt beseitigt und die Machtentfaltung an ihre Stelle gesetzt, zugleich aber darauf hingewiesen, daß gerade die Herrenmenschen am meisten Widerstand erfahren und oft an demselben zugrunde gehen, daß vollends der Übermensch zugleich die zerbrechlichste Größe sei. Die Unabhängigkeit wird also auch hier nicht erreicht. Und wenn der Übermensch auch nicht Glückseligkeit will, so will er sie doch nur deshalb nicht, weil er sie als Machtmensch schon hat und in sich selbst befriedigt ist. Seine Lust ist es, seine Macht auf Kosten anderer auszudehnen. Die Folie des Übermenschen aber ist die Sklaverei der anderen. Auch der Macht-

mensch braucht seine Umgebung, ohne die er keine Macht hat, und er braucht eine Fülle von abhängigen Menschen, die für seine Machtentfaltung lediglich Mittel sind.

Wenn ferner der Naturalismus ein Naturrecht erzeugt hatte, das man auf die natürlichen Triebe des Menschen oder auf die Vernunft gründete, so hat sich auch die naturalistische Behandlung des Rechts bis in die Gegenwart erhalten, sie hat aber in mancher Hinsicht andere Formen angenommen. Denn das alte Naturrecht hat man auf das schärfste bestritten. Einmal hat man das Recht zu einer rein positiven historischen Wissenschaft gestempelt und hat die historische Entstehung des Rechts bei den Naturvölkern verfolgt. So hielt man das Mutterrecht eine Zeitlang für die ursprünglichste Form desselben und erging sich ebenso in Untersuchungen über die älteste Form der Ehe. Diese und ähnliche Forschungen gingen aber über die rein historische Forschung hinaus und waren von dem allgemeinen Gesichtspunkt beeinflußt, die Geschichte ebenfalls unter dem Einfluß der natürlichen Entwicklungstheorie bis in ihre letzten natürlichen prähistorischen Anfänge zu verfolgen. Dabei vermied man jede Begründung des Rechts in der Vernunft, und erneuerte die Vorstellung von der Entstehung des Rechts aus der notwendigen Einschränkung des selbstischen Triebes nach Art von Hobbes[1]). Im Strafrecht ging man von dem Interesse der Gesellschaft aus, das Gemeinwohl zu schützen, betrachtete den Verbrecher unter dem Gesichtspunkt seiner Schädlichkeit für die Gemeinschaft und fand es nötig, denselben unschädlich zu machen[2]). Das, was der Idealismus hervorgehoben hatte, der Verbrecher solle gestraft werden, weil er Verbrecher sei, oder gar die absolute Straftheorie der Hegelschen Rechtsphilosophie, wurde abgewiesen. Ebenso wies die Staatstheorie auf naturalistischen Einfluß hin. Die Lehre des Naturrechts von dem Staatsvertrag trat ebenso zurück wie die Auffassung W. v. Humboldts, der den Staat nur zum Schutz der freien Betätigung für nötig

[1]) So Ihering, Zweck im Recht.

[2]) So Lombroso u. a.

hielt, wie die Auffassung Hegels von dem Staat als dem Inbegriff der Sittlichkeit. Der Staat wurde auf die Macht basiert, das Recht ist kodifizierte Macht; die Machtverhältnisse kommen in demselben in erster Linie in Betracht. Das zeigt sich ganz besonders bei der Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik, wo die Ansicht weit verbreitet ist, daß die Ethik mit der Politik nichts zu tun habe. Der Hintergrund dieser Ansicht, der oft nicht in das Bewußtsein tritt, ist die naturalistische Vorstellung, daß der Staat in erster Linie die Aufgabe nationaler Machtentfaltung habe. Denn wenn der Staat die Aufgabe hätte, mit seiner Macht die Freiheit zu schützen, wie Kant meinte, so würde von einem Zwiespalt der Ethik und Politik ebensowenig die Rede sein wie bei Hegel, der in dem Staat die Vollendung der Sittlichkeit sah. Wenn dagegen als die wesentliche Aufgabe des Staates die Entfaltung der Macht angesehen wird, dann kann natürlich der Zwiespalt nicht vermieden werden. Die Auffassung aber von der Macht als Selbstzweck ist naturalistisch bestimmt.

Ganz besonders aber zeigt sich der Einfluß des Naturalismus auf die Staatsauffassung in dem Vordrängen der nationalökonomischen Seite. Da wird der Staat nur als eine große Produktivgenossenschaft aufgefaßt, die dazu dienen soll, für die gerechte Verteilung der Produkte der Arbeit zum Zweck der möglichst gleichen Eudämonie aller zu sorgen. Zwar meint man, mit einer dahin zielenden Organisation werde der Ethik gedient, mit der Aufhebung der Armut werden auch die Verbrechen beseitigt. Aber gerade in dieser Ansicht spricht sich am meisten der Einfluß des Naturalismus aus, wie oben gezeigt. Der letzte Zweck ist hier doch die äußere Glückseligkeit, die in dem Naturtriebe begründet ist. Man meint zwar vielfach, gerade der Standpunkt der freien Konkurrenz sei egoistisch, und es sei die Aufgabe des sozialistisch organisierten Staates, diesen Egoismus einzudämmen. Allein man übersieht dabei nicht nur, daß die ersten Vertreter der freien Konkurrenz gerade im Interesse der durch den Zwang Benachteiligten dieselbe proklamierten, sondern man übersieht auch, daß der Sozialismus ebenso nur auf das äußere Wohl gerichtet

ist, und lediglich im Interesse der Eudämonie der Masse die freie Bewegung der Individualität einschränkt. Kurz, dieser ganze Gegensatz bewegt sich zunächst auf dem Gebiet der Eudämonie, und es handelt sich dabei lediglich um die Frage, ob man soziale oder individuelle Eudämonie vorziehe. Das Ethische als selbständige geistige Größe kommt noch gar nicht in Betracht. Der Gesichtspunkt ist nur der Naturtrieb, die möglichste Befriedigung des Glückseligkeitstriebes. Auch hier zeigen sich die Konsequenzen der naturalistischen auf die Naturtriebe aufgebauten Ethik, die zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen dem egoistischen oder sozialen Trieb hin- und herschwankt, ohne die eigentliche Quelle des ethischen Lebens zu berücksichtigen. Schließlich dient die eine wie die andere Theorie lediglich der möglichsten Förderung der Eudämonie. Beide sind naturalistisch und kommen über eine Technik der Eudämonie nicht hinaus. Daß diese ganze Technik der Eudämonie einem höheren Zweck unterstellt sei, daß der Geist sie nur als Mittel verwenden, nicht aber bei ihr stehen bleiben kann, das kommt der naturalistischen Auffassung nicht zum Bewußtsein.

Auch die Religionsphilosophie steht unter dem Einfluß des Naturalismus. Bis in die Gegenwart redet man noch von natürlicher Religion, obgleich auch hier wie bei dem Recht diese Auffassung zurückgetreten ist. In England ist die Idee der natürlichen Religion noch nicht ausgestorben, die der Deismus vertreten hatte. Seeley z. B. findet die natürliche Religion in der Verehrung der Einheit und Ewigkeit des Weltalls, in der Achtung vor dem höchsten Gesetz des Seins, das mit der Verehrung des Guten und Schönen zusammentrifft. Im Gesetz der Natur und der Geschichte offenbart sich die Gottheit. Die Religion ist Verehrung der Natur, mit der die Ideale von Kunst und Wissenschaft verbunden sind.

In noch anderer Weise macht sich der Naturalismus geltend in der Anwendung der empirischen Methode der psychologischen und geschichtlichen Religionsforschung. Wie man auf empirischem Wege durch Studium der Naturvölker den Ursprung des Rechts zu finden hofft, so will man durch die Religionsgeschichte, beson-

ders durch die Erforschung der niedrigsten Stufen des religiösen Lebens bei den Naturvölkern die Entstehung der Religion begreifen; ja man sucht sogar nach tierischen Vorstufen des religiösen Bewußtseins. Dabei legt man ganz besonderes Gewicht auf die äußere Darstellung des religiösen Lebens in den primitivsten Formen. Nicht minder geht man auf dem Wege psychologischer Analyse den verschiedenen Formen des religiösen Bewußtseins nach und will die Religion aus den verschiedenen natürlichen Affekten in ihrer Kombination mit der dichtenden Phantasie begreifen. Auch sie wird als das Resultat des psychologischen Mechanismus verstanden, und ihr absoluter Charakter wird ebenso in Abrede gestellt, wie ihre metaphysische Begründung. Im Grunde steht sie auch im Dienst der Eudämonie. Der Zweifel an der Erkennbarkeit des Absoluten, die Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt der Religion ist die Folge der naturalistisch-sensualistischen Basis; sie bleibt ein psychologisches Phänomen, dessen Entfaltung man in der Geschichte verfolgen kann. Aber auch der Inhalt des religiösen Glaubens, den man auf ein rein psychologisches Erlebnis reduziert, ist durch die naturalistische Richtung bestimmt. Im besten Falle, wenn man einen objektiven Inhalt der Religion zugibt, nimmt man die Verehrung der Natur, ihrer Gesetze, ihres Zusammenhanges, die Abhängigkeit von dem Naturleben mit seinem Wechsel, die Verehrung des der Natur zugrunde liegenden Unerkennbaren oder das Bewußtsein von der Lebensfülle und Harmonie der Natur oder von dem Unglück des Willens zum Leben als den Kern des religiösen Bewußtseins an. Andere fragen nicht nach einer objektiven Grundlage der Religion, bleiben bei der Analyse der psychologischen und historischen Erscheinungen der Religion stehen und glauben damit die Religion erklärt zu haben. Auch hier wird die Methode naturwissenschaftlicher Forschung, aus den Elementen die Erscheinungen zu verstehen, der Entwicklung nachzugehen und ein Gesetz für die religiöse Entwicklung zu finden, befolgt.

Nicht minder macht sich der naturalistische Zug in der Ästhetik und in der Kunst geltend. Das zeigt sich vielleicht schon

darin, daß die Beurteilung der Kunstobjekte sich vorzüglich auf die Technik und die Form richtet, die als künstlerische Idee zurücktritt. Man geht auch hier dem Werden der Kunst nach und sucht sie in ihrer psychologischen Begründung zu analysieren. Es ist besonders das künstlerische Genie, das man untersucht, und man betont das Naturartige, Unmittelbare, Unreflektierte seiner Produktivität. Auf der anderen Seite setzt sich der naturalistische Realismus zur Aufgabe, das Gegebene möglichst treu wiederzugeben. Man will die Natur und Menschenwelt abspiegeln, wie sie ist. Auch hier herrscht der empirische Zug. In dieser Hinsicht ist das Studium der Wirklichkeit die Aufgabe des Künstlers. Wenn man früher die Kunst auf die Darstellung von Ideen zurückführte, so tritt jetzt an die Stelle davon eine empirische Technik, die — man möchte sagen — exakt die Natur wiedergeben soll und bei dem empirischen stehen bleibt. Das natürliche Leben, wie es verläuft, sucht man darzustellen, mag das nun mehr in der Weise geschehen, daß man durch künstlerische Darstellung des natürlichen Lebens und seiner Formenfülle eine unmittelbare Lebenserhöhung im Kunstgenuß zustande bringen will, oder mehr in der Form, daß man die ungelösten Probleme des alltäglichen Lebens darstellt und zu einer negativen Erhebung über die Natur, einer pessimistischen Entsagung, oder einer ironischen Stimmung führen will, die die ganze Weltkomödie mit erhaben ironischer Kritik betrachtet. Der Einfluß des Naturalismus zeigt sich in all diesen Formen, insofern die ideale Seite der Kunst, daß sie Darstellung der Ideen sein soll, zurücktritt, insofern der Geist hier nur das Naturleben aufs neue durchleben oder sich von ihm befreien will, ohne ein neues positives zu finden. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß gerade mit der Ästhetik die naturalistische Weltanschauung sich am leichtesten verbindet. Es ist das Hingegebensein des Geistes an das Naturleben, das Innewerden der Formenschönheit, das Anstaunen der Erhabenheit der Natur, der Respekt vor ihren ehernen Gesetzen, das Miterleben ihres Lebens wie ihres Leidens, was hier zum ästhetischen Bewußtsein kommt und was die Kunst in ihrer Weise zur Darstellung bringt. Die naturalistisch bestimmte Kunst bleibt

hierin stecken. Sie faßt das Menschenleben und die Geschichte unter dem Gesichtspunkte des Schicksals. Die Welt des Geistes und der Freiheit ist ihr verborgen. Sie bleibt bei dem Gegebenen, gibt sich an die Anschauung desselben hin und wirkt auf den Geist berauschend oder lähmend, weil sie keinen geistigen Inhalt bietet, der erhebt und den ästhetischen Naturgenuß auf das rechte Maß einschränkt.

Auch die Erziehung wird naturalistisch beeinflußt. Das zeigt sich darin, daß die Körperpflege in den Vordergrund gestellt wird, daß man mit allen Mitteln der Hygiene eine gesunde Generation heranbilden will. So verdienstlich das ist, so führt doch die naturalistische Ansicht zu der Meinung, daß es mehr auf körperliche Tüchtigkeit ankommt, als auf Beherrschung der Triebe. Im Gegenteil will der kräftige Mensch auch seine überschüssige Kraft loswerden, und während die ängstliche Sorge um den Körper in der verschiedensten Weise zur Verweichlichung führen kann, ist auf der anderen Seite die Pflege körperlicher Kraft keineswegs die Quelle echter Moralität, sondern höchstens die Vorbedingung für dieselbe. Ebenso wird auch die leibliche Tapferkeit gepriesen, das tapfere Beharren bei der Gesinnung und dem als recht Erkannten gering geachtet, ja nicht selten als höchst unbequem empfunden. Was aber die geistige Erziehung angeht, so legt man für die höheren Schulen von naturalistischer Seite ein ganz einseitiges Gewicht auf die Pflege der Naturwissenschaften gegenüber dem Humanismus. Man glaubt, die Kenntnis der Naturwissenschaften wirke befreiend auf den Geist. Dagegen stellt man die Kenntnis der alten Sprachen und der Antike zurück, und bringt damit die Jugend um das beste Mittel, logische Schärfe sich anzueignen; man vernachlässigt das spezifische Werk des Geistes, an dem der jugendliche Geist sich bilden kann, vernachlässigt die einfachen, lapidaren, der Jugend verständlichen Erscheinungen echter Humanität und die Anschauung der einfachen, politischen Verhältnisse, wie sie die antike Geschichte darbietet. Mag man versuchen, mit Rücksicht auf die technischen Berufe, für bestimmte Schulen die Naturwissenschaften in den Mittelpunkt zu stellen, es wird doch

gefordert werden müssen, daß man die humane Bildung nicht vernachlässige; der Sinn für das Maß kann auf keine Weise mehr gelernt werden als durch die großen Schöpfungen griechischer Kunst und griechischen Denkens. Die übelste Folge aber zeigt sich, wenn die mit dem Empirismus gegebene Spezialisierung dazu führt, daß man von jedem Gebiet etwas und von keinem etwas Gründliches lernt, und das ist auch in pädagogischer Hinsicht verderblich, weil es dazu führt, dilettantische Vielwisserei und Oberflächlichkeit groß zu ziehen.

Der rein mechanischen Auffassung von dem menschlichen Leben entspricht es ferner, daß man über dem allgemein Gleichmäßigen das individuelle Moment vernachlässigt und so auch in der Erziehung einer Nivellierungstendenz anheimfällt, die die individuellen Unterschiede und Begabungen vernachlässigt. Die allgemeine Staatserziehung durch Militär und Schulzwang bietet wohl den Vorteil einer für alle gleichmäßigen Zucht, der sie sich zu fügen haben, aber schließt auch die Gefahr in sich, alle auf gleiche Weise zu behandeln, wodurch dem Erziehungswesen die Erstarrung im Mechanismus droht. Es werden allgemeine Institutionen und Gesetze bureaukratischer Art wie Naturgesetze behandelt, die keinerlei Ausnahmen zulassen und die Jugend wird behandelt, als hätte man es mit bloßen Exemplaren der Gattung zu tun, für die immer die gleichen Gesetze gelten, ohne jede Berücksichtigung der individuellen Unterschiede[1]). Wenn einmal die mechanische Theorie in ihrer Einseitigkeit mächtig geworden ist, so kann man sich nicht wundern, wenn sie schließlich auch in dem praktischen Leben ihre Frucht zeitigt und die Freiheit geistiger Bewegungen unterdrückt wird. Ein Staat, der als seinen Mittelpunkt die Machtentfaltung ansieht, wird alle anderen Rücksichten diesem letzten Ziele unterordnen, und das wird sich auch im Gebiet der Staatserziehung zeigen. Mag also die naturalistische Richtung in bezug auf Körperpflege heilsame Neuerungen gebracht, und durch Betonung der

[1]) Nietzsche hat zwar die Individualität berücksichtigt wissen wollen, aber doch nicht für die Masse, gegen die er eine Verachtung hat; er will einen sklavenhaften Grund für die Herrenrasse.

Erkenntnis der Natur den Gesichtskreis erweitert haben, so hat sie doch auch für die Erziehung große Gefahren im Gefolge gehabt.

Der Naturalismus macht sich aber auch in der Behandlung der Geschichte geltend, zunächst in der Methode der Forschung. Man wird hier darauf ausgehen, alle historischen Erscheinungen nicht nur möglichst exakt festzustellen; man wird die geschichtliche Entwickelung unter den kausalen Gesichtspunkt stellen und die geschichtlichen Ereignisse aus dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen erklären. Am stärksten tritt der Naturalismus hervor in der materialistischen Geschichtsschreibung, die den ganzen geschichtlichen Prozeß bis auf die geistigsten Erscheinungen, wie die Religionen, aus den materiellen, ganz besonders nationalökonomischen Verhältnissen zu erklären unternimmt[1]). Die Geschichte wird hier wie ein „Geschehen", wie eine Fortsetzung des Naturprozesses behandelt und man sucht schließlich auch hier allgemeine, für den gesamten Prozeß gültige Gesetze. Die Persönlichkeiten in ihrer individuellen Art werden in ihre Elemente, ihre einzelnen Betätigungen zerlegt und aus dem Einfluß ihrer Umgebung als Produkt derselben verstanden. Sie sind selbst nur ein Konglomerat von Aktionen, das den allgemeinen Gesetzen des gesamten Naturlebens unterworfen und dem psychophysischen Mechanismus unterstellt ist.

Die Philosophie endlich mußte bei Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode konsequentermaßen aufhören eine selbständige Wissenschaft zu sein, da ihre Erkenntnis nur auf die Zusammenfassung der Resultate der empirischen Wissenschaften hinauslaufen würde, wobei ihre Grenze sehr schwer zu bestimmen wäre[2]). Ja man könnte ihr auch kaum die Erkenntnistheorie als eigenen Inhalt zuschreiben, weil die empirischen Wissenschaften

[1]) Vgl. z. B. die Aufsätze von Kautzky in „Die neue Zeit" I, III, IV, V, VI, XI, und seinen „Ursprung des Christentums". Diese Betrachtungsweise geht auf Karl Marx und Engels zurück.

[2]) Vgl. meine Ausführungen in der Enzyklopädie der Philosophie. S. 3 f., 113 f., 284 f.

ihre eigene Erkenntnisart und Methode haben. Vollends aber wäre die Metaphysik ausgeschlossen, da die Wissenschaft sich hier nur als zusammenfassende Beschreibung der Erfahrung rechtfertigen ließe. Wenn andererseits die Metaphysik mit dem Argument bestritten wird, daß sie den Unterschied von Geist und Natur in einer Indifferenz aufhebe, die dem Geiste in keinem Falle gerecht werde, so liegt hier die Meinung zugrunde, daß es keine Metaphysik des Geistes im Unterschiede von der Metaphysik der Natur geben könne, weil alles theoretische Erkennen nur Naturerkennen sei. In dieser Ansicht wirkt also auch der Naturalismus insofern nach, als man meint, die Metaphysik führe eo ipso zur Zurückstellung des Geistes, weil sie nur auf Abstraktionen aus der Natur beruhe. Wenn man die Metaphysik des Geistes anerkennt und nur für beide eine gemeinsame Grundlage sucht, ohne den Unterschied zu verwischen, so folgt doch nicht, daß die Metaphysik den Geist vernichte. Diese Furcht besteht nur dann zu Recht, wenn die Naturwissenschaft als die alleinige Basis des Erkennens angesehen wird.

3. Kritik des Naturalismus.

a) Kritik des Monismus.

Der Naturalismus hat sich seit dem vorigen Jahrhundert als Monismus geltend gemacht und wenn auch eine pluralistische Ansicht hervortrat, so bemühte sich doch auch diese, möglichst monistischen Charakter zu wahren. Dieser Vorzug ist nicht gering zu schätzen. Denn der Monismus scheint das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung am meisten zu befriedigen. Wir fragen daher zunächst, ob es ihm gelungen ist, den monistischen Charakter zu wahren.

Zunächst ist der Anspruch des naturalistischen Monismus auf eine einheitliche Weltanschauung nicht ohne Konkurrenz, da es auch einen idealistischen Monismus gibt, wie ihn Hegel vertrat,

ebenso einen realistisch metaphysischen Monismus, der alles auf das letzte Sein zurückführt, wie der Brahmanismus, endlich einen psychologischen Monismus, der durchaus nicht naturalistisch zu sein braucht, der in Solipsismus enden kann, und zwar atheistisch, aber nicht notwenig naturalistisch ist. Es gibt ferner den Unterschied zwischen dem abstrakten Monismus, der alles Konkrete verschlingt, oder für Schein erklärt, und einem konkreten Monismus, der der konkreten Weltanschauung gerecht werden möchte, und beide Formen müssen nicht naturalistisch sein.

Der naturalistische Monismus ist dadurch ausgezeichnet, daß er die Natur als die Grundlage alles Seins und die Naturphilosophie als die Quintessenz aller Philosophie auffaßt. Dahin gehört der Materialismus, wie ihn Dühring vertritt. Allein einmal ist dieser Materialismus der Kritik nicht gewachsen, die auf die subjektive Bedingtheit der Materie als eine Summe von Empfindungen verweist. Sodann ist dieser Materialismus nicht streng monistisch, weil er der Materie Atome zugrunde legt, also in Wahrheit pluralistisch wird. Endlich soll die Materie der Grund der Empfindungen sein, um eine Interpretation des Seins zu geben. Da ist die Materie zugleich mit Empfindung begabt, ist also seelisch bestimmt. In Wahrheit ist also die Materie eine Summe sich bewegender und empfindender Atome. Damit sind aber zwei Prinzipien Materie und Empfindung gegeben und da die Materie aus einer Fülle von Atomen besteht, so ist im Grunde von einer Einheit nicht die Rede und die Materie scheint nur ein zusammenfassendes Wort für die Atome zu sein, die selbst wieder zwei Prinzipien in sich haben, Bewegung und Empfindung.

Ähnlich steht es mit dem Monismus von H. Spencer, der die ganze Welt aus der Einen Ursache ableitet, die in Atomen sich betätigt, welche konglomerieren und individuelle Gruppen bilden; diese Gruppen bringen es zu labilem Gleichgewicht ihrer Atome und untereinander, während andere Gruppen, deren Atome wieder auseinanderstreben, sich auflösen. Bei all diesen Bewegungen bleibt sich die Summe der Energie gleich. Auch hier besteht neben der einheitlichen Ursache eine Fülle von Atomen. Er denkt sich vielleicht die eine

Ursache in unendlich mannigfaltiger Spaltung und Kombination, weiß aber das Verhältnis der Einen Ursache zu den Atomen in ihren verschiedenen Verbindungen und Trennungen nicht klar zu machen. Dazu kommt noch sein prinzipielles Schwanken zwischen Spiritualismus und Realismus. So wird man auch hier eine Art Verbindung von Monismus und Pluralismus konstatieren, die der Durchführung des Monismus widerstrebt, weil die vielen Atome einfach neben der Einen Kausalität bestehen und verschiedene Entwickelungsrichtungen einschlagen, im ganzen aber doch eine quantitativ unveränderliche Größe darstellen. Die geistigen Vorgänge setzt er in Analogie mit den äußeren, redet von einem starken Strom der räumlichen Sinneseindrücke und von einem schwachen Strom der Vorstellungen, die nebeneinander hergehen.

Nicht minder schwierig ist die monistische Auffassung Häckels, der nicht nur Eine Substanz und mit dieser die Erhaltung des Stoffes und der Energie annimmt, die der Quantität nach gleich bleiben, sondern zu diesen Prinzipien auch noch die Empfindung und Bewegung hinzufügt, die dem Stoff und der Energie eigentümlich sind. Hier ist ein noch komplizierterer Monismus, der der Substanz Stoff, Energie, Bewegung, Empfinden, Assoziieren zuschreibt. Er verbindet also die heterogensten Elemente oder spricht sie zusammen. Dabei wendet er sich gegen jeden Dualismus zwischen Zweck und Mechanismus, schließt den Zweck aus, erkennt aber nichtsdestoweniger das Gute, Wahre, Schöne an, als ob das ohne Zweck denkbar wäre. Den Dualismus zwischen Geist und Materie lehnt er zwar ab, verlangt aber dafür ein ideelles Prinzip der Beseelung in der Materie und ergänzt dadurch seine mechanische Theorie. Endlich lehnt er auch einen extramundanen Gott ab und findet die letzte Einheit in der Substanz; diese selbst ist aber nicht einfach, da sie vielmehr ein pluralistisch-mechanisches Wechselspiel von Stoff und Energie, Bewegung und Empfindung, Konglomeration ihrer Atome und Assoziierung betreibt. Die Natur soll die Harmonie der Formen, soll das altruistische Wollen hervorbringen und doch spielt bei ihm der Kampf ums Dasein und die Konkurrenz die größte Rolle. Ebenso nimmt er Steigerung zu den

höheren Daseinsformen von den niederen an, ohne an dem Mechanismus einen Maßstab dafür zu besitzen, was höher, was niedriger sei, da derselbe Mechanismus den Verfall herbeiführt; und noch dazu soll die höchste Form des Bewußtseins, die ihm an die Denkherde des Gehirns gebunden und vom Stoffwechsel abhängig ist, vergänglich sein, während die Elemente, Empfindung und Strebung der Atome bleiben sollen. In all dem ist keine concinne Form des Denkens. Von einem monistischen System kann bei dieser Pluralität und Mannigfaltigkeit der Prinzipien keine Rede sein.

Am meisten hat es vielleicht Ostwald verstanden mit seiner Energetik eine möglichst einheitliche geschlossene Weltanschauung zustande zu bringen, da er nur das Eine Prinzip der Energie kennt und die materielle Atomistik fallen läßt. Der Hauptsatz ist die Erhaltung der Energie. Diese Energie hat verschiedene Formen, die nach dem Gesetz der Äquivalenz ineinander übergehen, wozu er auch die geistigen Energien rechnet. Aber er kann wohl alle Energien auf eine Energie zurückführen; allein er kann nicht begreiflich machen, wie die Eine Energie dazu kommt, so viele Energieformen anzunehmen. So scheint schließlich die Energie ein Schlagwort zu sein, unter dem man die mannigfachen Erscheinungen zusammenfaßt. Dazu kommt, daß die Energie nicht dasselbe ist, wie die Kraft. Sie ist im Grunde nur Aktivität. Damit ist aber noch gar nicht die Frage beantwortet, wer denn aktiv sei. Auch diese Form des Monismus ist nicht genügend.

Der Monismus in all diesen Formen ist also nicht streng durchzuführen; er setzt ein Mannigfaltiges für die Einheit voraus, ebenso aber ist das Geistige immer schon mit in ihn aufgenommen. In ihm sind immer schon Gegensätze als gegeben vorausgesetzt, sei es der Gegensatz der Einen Substanz und der vielen Atome oder der Einen Energie und der vielen Energiearten, oder der Gegensatz von Bewegung und Empfindung, und deren „Assozion", aus dem die gesamte geistige Welt abgeleitet werden soll. Es ist aber auch bei dem Monismus zweifelhaft, ob er materialistisch oder sensualistisch zu nehmen ist; nach den einen existiert die Materie an sich, nach den andern ist sie nur die Summe aller Empfin-

dungen. Ihr Begriff ist so wenig klar als ihr Verhältnis zu dem Geist. Denn einmal wird der Materie selbst schon Empfindung beigelegt, oder es wird die Möglichkeit zugegeben, die Welt auch spiritualistisch zu betrachten, oder es wird die Materie in Energie aufgelöst und dieser Energie die geistige Energie als eine Energieform zugerechnet. Kurz, der Begriff der Materie ist weder inbezug auf die Frage, wie sich die Vielheit der Atome zur der Einheit der Substanz oder Kausalität oder Energie verhalte, klar gestellt, noch inbezug auf die Frage, ob die Materie als die Summe von Sinneseindrücken nur phänomenalen Charakter trage, oder ob sie eine Realität sei, und wenn das letztere, ob als ihr Kern nur verschiedene Energieformen oder ob auch Stoffatome anzunehmen seien.

Der konkrete Monismus, wie ihn Hartmann ausgebildet hat, hat hier den Ausweg gefunden, daß die stoffliche Seite der Materie nur der idealen Sphäre angehöre, dagegen die reale Grundlage in einer Kombination von Willensatomen mit unbewußt logischen Ideen bestehe, welche die Kombinationen der Willensatome leiten. Diesen Komplexen wird Beseeltheit zugeschrieben, insofern die Willensatome durch ihr Aufeinanderstoßen Hemmungsgefühle der Unlust erzeugen. Endlich werden die durch die logischen Ideen bestimmten Willensatome als die Funktionen des mit dem Logischen verbundenen Willens aufgefaßt, die Attribute der Substanz sein sollen. Aber auch hier ist weder deutlich, wie aus dem Einen Willen und der logischen Identität die Mannigfaltigkeit hervorgeht, noch wie die Substanz zu ihren Attributen sich verhält. Auch ist der Monismus nur scheinbar, weil der konkrete Weltwille einmal mit sich selbst in Widerspruch ist, insofern er zu seinem eigenen Schaden blindlings will, und schließlich zwischen dem Potenzzustand und dem Zustand des aktiven Wollens im Prinzip hin- und herschwankt[1]), sodann aber auch mit dem Logischen im Widerspruch ist, das als Identität mit sich selbst einer Erhebung des Willens zur Aktion widerstreitet. Endlich aber sind auch diese

[1]) Hartmann meint, der Wille werde wieder quiesziert, aber man habe keine sichere Garantie, daß er nicht wieder wolle.

Attribute zu der Substanz nicht in klares Verhältnis gesetzt. Denn einmal soll sich der Wille auf eigene Faust aus der Potenz erheben, ist also der Substanz gegenüber völlig selbständig; andrerseits ist die Harmonie im Absoluten nur im Potenzzustand der Attribute gegeben; wie aber eine Substanz sich mit potenziellen Attributen begnügen kann, ist auch nicht einzusehen.

Der Monismus von Driesch erkennt von vornherein zwei Prinzipien an, das kausalenergetische und das Psychoid, oder die Entelechie oder den Typus, kurz das in der kausal-energetischen Form sich darstellende teleologische Moment und möchte in beiden die Elemente des Absoluten sehen. Er bemüht sich ebenso das teleologisch Beseelte und das Kausal-energetische reinlich zu sondern, wie andererseits das teleologisch Organische und das teleologisch Moralische unter einen Hut zu bringen und in beidem (dem Organischen wie dem Moralischen) die Eine Emanation des suprapersonalen teleologischen Entelechieprinzips zu sehen, das sich im energetischen Kausalzusammenhange darstellt. Sein Monismus läuft auf einen typisch bestimmten Mechanismus hinaus. Dieser Monismus kennt also zwei selbständige Prinzipien, das teleologische und mechanische und will sie trotz scharfer Unterscheidung doch zu einer Einheit verbinden. Die konkrete Gestaltung aber ergibt sich durch die sich individualisierenden Typen, deren Verhältnis zu der suprapersonalen Entelechie nicht klar ist, aus der die geistigen, insbesondere die moralischen Erscheinungen wie die typisch beseelten Naturindividuen gleichmäßig hervorgehen. Endlich ist seine Meinung, daß der energetische Mechanismus als Phänomen zu betrachten sei, schwer mit der Einwirkung der Entelechie auf denselben in Einklang zu bringen.

Die Schwankungen in bezug auf den materiellen oder spirituellen oder phänomenalen Charakter des Monismus hat der psychologische Monismus zu beseitigen versucht. Dieser sieht die psychologischen Phänomene als das einzige Fundament alles Wissens an. Er will als naturalistischer Monismus diese Phänomene dem psychologischen Mechanismus unterordnen, der das letzte Band der Einheit psychologischer Erscheinungen ist. Denn eine

zugrunde liegende einheitliche Seele wäre eine metaphysische Behauptung, die von dem Erfahrungsstandpunkt aus nicht gerechtfertigt erscheint, da diese Einheit für sich nirgends beobachtet werde, sondern immer nur als die Begleiterscheinung einer Reihe von Phänomenen sich darstelle, die durch den psychologischen Mechanismus verknüpft seien. Aber einmal kommt man hier über ein Schwanken zwischen einem reinen Phänomenalismus und einem naiven Realismus, der in diesen Phänomenen für uns die einzige uns zugängliche Realität sieht, nicht hinaus und es wird schwer hier den Unterschied zwischen der Außenwelt, die wir doch wahrzunehmen glauben, und dem inneren Vorstellungsverlauf verständlich zu machen. Man müßte die räumlich angeschaute Empfindungswelt von der unräumlichen Vorstellungs- und Begriffswelt unterscheiden, was ohne die Annahme einer abstrahierenden Tätigkeit kaum durchzuführen wäre. Wollte man auch diese wieder dem psychologischen Mechanismus zuschreiben, so würde sich fragen, wie denn dieser psychologische Mechanismus zu begreifen sei. Handelt es sich hier um ein Aufeinanderwirken der psychologischen Elemente, die sich assoziieren? Wie können bloße Phänomene aufeinanderwirken? Oder ist doch eine einheitliche Kraft da, die diese Elemente miteinander in Verbindung setzt? Dann würde man doch zweierlei Betrachtungen haben, die eine, welche die Erscheinungen von selbst aufeinander wirken ließe, die pluralistisch wäre und die Einheit nur als das Resultat des Aufeinanderwirkens auffaßt, und die andere, welche eine zusammenfassende Tätigkeit annähme, die doch mindestens theoretisch die Erscheinungen in Beziehung setzte, um eine Übersicht zu gewinnen. Der Psychologismus bleibt aber für gewöhnlich bei dem Schlagwort des psychologischen Mechanismus stehen, ohne das Verhältnis des Pluralismus zum Monismus zu klären.

Es bleibt eine weitere Unklarheit in bezug auf den psychologischen Phänomenalismus. Wirken die Erscheinungen wirklich aufeinander, so muß man sie als real ansehen und mindestens von Aktionen reden. Dann kommt man bei Nietzsches Pluralismus an. Beruht ihre Verbindung aber auf einer zusammen-

fassenden Tätigkeit, so muß man eine einheitliche Kraft annehmen, welche durch ihre Tätigkeit die Übersichten hervorbringt. Es ist sehr fraglich, ob man hier der Metaphysik ausweichen kann. Denn entweder wirken die psychologischen Erscheinungen aufeinander, dann sind sie selbst reale Aktionen, oder ein Ich oder eine einheitliche Denkkraft verbindet diese Erscheinungen. Da würden die psychologischen Phänomene zwar nicht real aufeinander wirken, sondern sie würden nur theoretisch in Beziehung gesetzt; aber auch dazu bedürfte es einer realen Kraft, die vereinheitlichen will. Denn ohne Willen wäre eine solche Tätigkeit nicht vorstellbar. Der psychologische Monismus ist also nicht haltbar, wenn er bloß phänomenologischer Psychologismus bleiben soll.

Die Einheit, welche durch die denkende und wollende Tätigkeit hergestellt wird, ist aber auch keine äußerlich mechanische. Der psychologische Mechanismus ist gänzlich außer stande, die Einheit zu erklären, die in den Begriffen gegeben ist, denn diese verknüpfen nicht bloß übersichtlich das Viele äußerlich, sondern sie stellen eine Einheit dar, die nur aus der Initiative des Denkens zu verstehen ist. Dieses schafft einen Begriff, der nicht bloß durch Weglassen von Bestimmtheiten eine größere Übersicht ermöglicht, sondern das, was vielen gemeinsam ist, positiv heraushebt. Es muß bei der Kritik der naturalistischen Logik noch davon die Rede sein.

Wir haben gesehen, wie der Monismus den Pluralismus in der einen oder andern Form in sich aufnimmt, ohne sich darüber völlig klar zu sein, wie die pluralistischen Elemente zu der Einheit in Verhältnis zu setzen seien. Auch der psychologische Monismus geht nach der empirischen Methode auf die Elemente des Seelenlebens zurück, die er durch den psychologischen Mechanismus zusammenhält; der monistische Charakter soll besonders durch die Gleichartigkeit der psychologischen Phänomene gewahrt werden, deren gleichmäßige Summe durch den psychologischen Mechanismus geordnet wird.

Nietzsche hat das zwar gesamte Dasein auf Einzelaktionen zurückgeführt, die für ihn Realitäten sind. Aber auch er hat

einen monistischen Zug. Bei ihm ist die Einheit einmal in dem physiologischen Zusammenwirken der Aktionen gegeben und sodann hat er trotz aller Betonung des Individualismus die stets gleiche Summe von Aktionen oder Machtbetätigungen in der Welt angenommen, also eine quantitativ immer gleich bestimmte Welt, deren Aktionen nur nach ihrem Zusammenwirken verschieden verteilt sind. Endlich denkt er insofern monistisch, als er im Menschen wie in der Natur nur den Machtwillen findet, den Unterschied von Geist und Natur in den physiologischen Aktionen untergehen läßt (s. o. S. 142). Das Schwanken im Monismus zwischen der Einheit und pluralistischen Elementen zeigt sich bei ihm ganz besonders stark in dem Gegensatz zwischen einem an das Absolute grenzenden Individualismus (Vergottung der Welt im Übermenschen), und einer Welt, in der die Summe der Aktionen sich gleich bleibt und in der nur die Verteilung der Aktionen beständig wechselt im ewigen Werden und ewigen Vergehen ihrer Gebilde.

Der naturalistische Monismus läßt sich in keiner seiner Formen durchführen. Was ihn aber besonders als naturalistisch charakterisiert, das ist sein Gegensatz gegen den Dualismus, ja gegen die Unterscheidung von Natur und Geist. Die Einheit von beiden wird einmal so geltend gemacht, daß grundsätzlich die untrennbare Einheit von Geist und Natur und zwar mit Leugnung des selbständigen Fürsichseins des Geistes behauptet wird, sodann so, daß das gesamte Dasein auf psychologische Phänomene reduziert, die Psychologie aber lediglich als Physik der Seele behandelt wird, endlich so, daß man die geistigen Größen als Entwickelungsprodukte ansieht, die mit den Naturprodukten in einer kontinuierlichen Entwickelungsreihe liegen, daß man das Prinzip allmählicher Übergänge auch hier anwendet, um den Unterschied zwischen Geist und Natur zu verwischen.

b. Kritik der naturalistischen Entwickelungslehre.

Die Entwickelungslehre ist zunächst mechanisch. Hier soll auf rein mechanischem Wege von dem Urnebel bis zu der höchsten

Kulturentwickelung auf Erden ein ununterbrochener Fortschritt stattgefunden haben. Was uns hier besonders interessiert, ist die Durchführung der Ansicht, daß von Anfang an mit der Materie Empfindung und Bewegung verbunden sei, und daß die geistige Entwickelung völlig mit der materiellen Hand in Hand gehe, daß von den Anfängen der einfachsten Protisten bis zu der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge und Bewegungsorgane eine ununterbrochene Entwickelungsreihe sich aufweisen lasse, daß mit der fortschreitenden Entwickelung der leiblichen Organe und Organismen nicht nur die Empfindung immer mehr differenziert sei, sondern auch mit der Entwickelung eines Zentralorgans sich Assoziationsherde, Denkherde gebildet haben, bis Bewußtsein und Selbstbewußtsein entstand, bis endlich der Mensch mit der Verfeinerung seiner Organisation sich immer vollkommener geistig entwickelt habe. Freilich ist nun derselbe Mechanismus, der eine solche Steigerung zustande bringt, auch wieder der Grund aller Vergänglichkeit und hier ist nun schon eine große Zweideutigkeit des Begriffs Entwickelung vorhanden.

Denn das eine Mal hat es den Anschein, als sollte die Entwickelung bis zu den Ideen des Schönen, Guten und Wahren eine aufsteigende Linie darstellen, wo man dann nach dem Maßstab fragen muß, nach dem diese Wertung stattfindet. Dieser Maßstab kann aber nur irgendwie teleologisch bestimmt sein; es ist ein Ziel, dem die Entwickelung zustrebt, wenn das auch durch die Vermittelung des kausalen Mechanismus sich vollzieht. Wie kann man sonst von höherem und niederem reden? Auf der andern Seite aber wird nun gegen den „Anthropismus“ geeifert, der Mensch nur wie ein Sandkorn im All angesehen. Die mechanische Betrachtungsweise kann auch den Prozeß menschheitlicher Entwickelung nur als eine Episode betrachten und alle Errungenschaften geistiger Art verschwinden wieder, da nach dem ehernen Gesetz des Mechanismus die Erde wieder mit aller Kultur und Geistesentwickelung zugrunde geht. Hier ist also ein doppelter Begriff der Entwickelung, ein teleologischer, der versteckt zugrunde liegt, und ein mechanischer, der es eigentlich nur zur Veränderung bringen

kann. NIETZSCHE hat die Konsequenz gezogen, wenn er jede Entwickelung ableugnet und nur von Veränderung, von beständigem Wechsel redet, wobei auch der Übermensch nur eine vorübergehende Episode ist. Im Grunde kann die naturalistische Auffassung, sei sie nun mechanisch oder rede sie von Aktionen, die sich besonders in biologischen Kombinationen zeigen, nicht anders als an den Körper die geistigen Erscheinungen als Begleiterscheinungen binden, und mit den mechanischen Veränderungen verschwinden auch die geistigen Phänomene wieder, wie sie gekommen sind.

Bei der rein mechanischen Theorie bleibt aber völlig unklar, wie es überhaupt zu der Theorie der Entwickelung kommen kann, denn diese setzt einen Maßstab voraus, ein Ideal, zu dem die Entwickelung hinstrebt. Wie kommt der Mensch dazu, ein solches Ideal zu bilden? Kein Tier tut es. In der Bildung des Ideals ist eine Emanzipation von der empirischen Gegebenheit. Es wird etwas erstrebt, das noch nicht ist. Wie ist das ohne Zweckbegriff möglich? Der Geist ist Zwecke bildend und den Zweck wird man nie aus dem Mechanismus ableiten können.

Ferner soll der Mensch ein winziges Stäubchen im Weltall sein und doch soll er die ganze Welt umspannen. Wie das kleine Gehirn mit seinen Assozionen und Denkherden eine weltumspannende Erkenntnis zu stande bringt, wie es eine absolute Substanz, eine alles hervorbringende Ursache denken, oder wie HARTMANN will, selbst in die Geheimnisse der absoluten Substanz eindringen kann, wie dasselbe den ganzen Weltzusammenhang verstehen soll, da es doch nur aus einer beschränkten Zahl von Molekülen besteht, das ist nie und nimmer verständlich zu machen. Wie will man es erklären, daß der Geist nicht nur sich selbst von dem Leib und aller Materie unterscheidet, sondern auch sich selbst zum Gegenstand seiner Forschung macht, wenn er nur ein Annexum von Nervenkonzentrationen im Gehirn ist? Wie soll er die Idee Gottes als eines absoluten Wesens bilden, wenn das Gehirn doch nur lauter relative Kombinationen darstellt? HÄCKEL polemisiert zwar aufs schärfste gegen einen über-

weltlichen Gott, gegen den Supranaturalismus des Christentums, gegen den Dualismus von Gott und Welt, aber er polemisiert nicht gegen eine absolute Substanz. Gerade im Interesse des Monismus bekämpft er den Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Materie, von Teleologie und Mechanismus, von Gemüt und Erkenntnis und will keine Religion, die der Wahrheit des Monismus widerstreitet. Aber woher in aller Welt weiß er von der absoluten Substanz, wie kommt er dazu, die Idee der Einheit durchführen zu wollen bis zur Identifizierung aller Gegensätze? Das erreicht er doch gewiß nicht mittels der Assoziationsherde des Gehirns, die einen ganz beschränkten Umkreis haben. Es könnte noch konsequenter zu sein scheinen, wenn NIETZSCHE dem Atheismus huldigen will, wie BÜCHNER — während HÄCKEL zwar auch öfter atheistisch sich geberdet, aber doch eine Substanz der Welt zugrunde legt und sich einem naturalistischen Pantheismus kaum widersetzen würde. Aber auch die Atheisten müssen denn doch wenigstens erklären, wie man zu der Gottesidee kommt. Wäre sie nur anthropomorph, so hätten sie leichtes Spiel. Aber die Idee des Absoluten, des Unbedingten, des Einen ist aus der Entwickelung, die bei dieser Theorie immer relativ gerade bleibt, niemals zu verstehen und kann dem endlichen Gehirn nicht zugemutet werden. Der naturalistische Monismus kann nicht einmal aus der Materie die Empfindung erklären, geschweige denn die geistigen Vorgänge. Der Naturalismus will alles erklären, indem er alles auf die Elemente zurückführt, aber die Einheit des Denkens kann er nicht aus den Elementen begreiflich machen. Er setzt sie voraus. Es hat noch niemand gezeigt, wie aus Empfindung Denken wird, ja nicht einmal wie aus materiellen Vorgängen Empfinden hervorgeht. Das monistische Bedürfnis liegt nicht in der Empfindung, sondern im Denken. Wie kann man sich einreden, daß die Idee der Substanz als einheitliche Grundlage der Welt aus der Empfindung hervorgehe! Der naturalistische Monismus findet Anklang, weil die Naturwissenschaft im Vordergrund steht. Aber die monistische Tendenz ist nicht aus den Voraussetzungen der Materie zu erklären, auch wenn man sie

sich als empfindend vorstellt. Sieht man auf die Einheitstendenz, so kommt man viel eher zum Rationalismus oder Idealismus. Denn nur in der Vernunft ist die Einheitstendenz. Aber man hielt es für besonders wissenschaftlich, die Vernunft selbst wieder abzuleiten und die Empfindung abzuleiten, um schließlich, da doch aus nichts nichts wird, bei der Materie als der allgemeinen Quelle anzukommen oder, da doch die Materie auch wieder ein Begriff ist, der vieles zur Einheit zusammenfaßt, bei Atomen oder Machtaktionen. Aber aus diesen Elementen kann kein Mensch die Einheit herausklauben, wenn sie nicht schon da ist, sei es in dem kombinierenden Verstande, sei es in der Natur, die die Kombinationen ihrer Elemente vollzieht, weil ihr eine einigende, verbindende Kraft zugrunde liegt. Kurz: indem der Naturalismus zur Weltanschauung werden will, macht er bei dem Idealismus Anleihen, setzt die einheitlich denkende Vernunft voraus, sowohl in dem erkennenden Individuum wie in der einheitlich geordneten Natur, die ohne diese Voraussetzung ein unerkennbares Chaos bildete. Wenn man die Entwickelungslehre durchführen will, so muß man schon die einheitliche Kraft der Vernunft voraussetzen, ohne die es keine Entwickelung und keine Erkenntnis der Entwickelung geben kann. Eben das aber hat der Idealismus hervorgehoben. Die kausale und die teleologische Verknüpfung ist in der Vernunft begründet, die das Einheitsprinzip der Welt ist.

Die naturalistische Entwicklungslehre versucht das Prinzip des allmählichen Übergangs geltend zu machen. Aber je mehr dieses allgemein angewendet wird, um so weniger kann von Entwicklung im eigentlichen Sinne die Rede sein, sondern nur von Veränderung, da jedes immer im Übergang zu anderem begriffen ist und die Kombinationen der Elemente (Atome, Moleküle, Energiearten, Aktionen) beständig sich verschieben, also nicht das Frühere das dauernde Fundament des Späteren wird. Daher hat Nietzsche auch konsequentermaßen die Entwicklung auf beständige Veränderung reduziert. Aber irgendein Fundament des Weltenbaues muß doch bleiben, und so kommt diese Theorie — wie die Häckels schließlich dabei an, daß das, was das Höchstentwickelte zu sein scheint,

also auch das mit der leiblichen Organisation geistig Höchstentwickelte, weil es auf wechselnde Kombinationen gebaut ist, das Vergänglichste, „Zerbrechlichste" ist, während die Elemente verharren. Will man dagegen im Ernste eine Entwicklung vom niederen zum höheren annehmen, so muß man nicht nur dieses Höhere und Höchste als Ziel — sei es auch nur vorläufiges Ziel — der Entwicklung ansehen, sondern man muß auch analog den festen Elementen feste Kombinationen der Elemente annehmen, welche Stufen in dem Entwicklungsgang darstellen können, die, je nachdem sie dem (vorläufigen) Ziel näher oder ferner stehen, höher oder niedriger taxiert werden. Diese relative Festigkeit können aber solche Gebilde nicht gewinnen, wenn sie nur mechanische Konglomerate sind, die wie SPENCER meint, in einem labilen Gleichgewicht stehen. Denn wie geht es zu, daß gerade diese Kombinationen eintreten, die als Individuen sich abgrenzen? Sie stehen doch in dem gesamten Kausalzusammenhange und sind dem in ihm herrschenden Stoffwechsel unterworfen. Die innere Zusammengehörigkeit ihrer Elemente ist nicht zu verstehen, wenn sie nicht durch eine innere Einheit zusammengehalten werden, die den Prozeß des mechanischen Zusammenwirkens der Elemente regelt. So ist man auf feste Typen in der Natur gekommen, auf Psychoide, Entelechien, Zweckideen, Dominanten, die das einheitliche Band eines physischen Organismus ausmachen, die regulierend auf das mechanische Zusammenwirken der Elemente einwirken. Wenn man diese Typen, die das teleologische Prinzip vertreten, anerkennt, so wird man nur dann die Idee der Entwicklung aufrecht halten können, wenn die verschiedenen Typen selbst wieder eine geordnete Entwicklungsreihe darstellen. Der Neovitalismus arbeitet in dieser Richtung. Diese Typen sind Ganze für sich, die sich in dem mechanischen Zusammenhang darstellen. Der Organismus ist eine typische Konstellation verschiedener Elemente, von denen jedes einzelne chemisch und physikalisch charakterisiert ist. Zu diesen Psychoiden, Typen gehört nun die gesamte Welt der Organismen, den Menschen eingeschlossen. So stellt die gesamte Welt eine Stufenreihe von zweckmäßigen Gestalten dar, die mittels des

Mechanimus ihre Idee verwirklichen. Soll aber hier ein wirklicher Zusammenhang bestehen, so müssen auch diese verschiedenen Typen von einer Einheit zusammengefaßt sein, und man kommt schließlich dabei an, daß eine — sei es unbewußte, sei es bewußte — Vernunft ihre Ideen in der kausalen Welt in einer Stufenreihe offenbart, indem sie eine Fülle von Individualitäten in aufsteigender Linie hervorbringt. Hiermit würde aber neben dem mechanisch-materiellen ein teleologisch-geistiges Prinzip als Grundlage der Welt anzunehmen sein, und beide Prinzipien müßten zu einer letzten Einheit verbunden sein, da sonst eine Erscheinung der Typen in dem Naturmechanismus nicht verständlich wäre. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum die Annahme der Entelechie, des Zwecks neben dem Mechanismus zu einem unstatthaften Dualismus führen soll, wenn sich doch der Zweck mittels des Mechanismus verwirklicht.

Es bleibt freilich hier noch die Frage zu beantworten, welches denn der Maßstab sei, nach dem die Stufenreihe der Typen gemessen werden soll. Denn ohne einen solchen Maßstab kann von einer aufsteigenden Linie nicht geredet werden. Das zeitliche Nacheinander kann in keinem Falle als Maßstab verwendet werden, weil die verschiedenen Stufen gleichzeitig nebeneinander bestehen und weil die Auflösung zeitlich dem Bestande folgt. Der Maßstab könnte die Kompliziertheit des organischen Baues sein, da, je komplizierter der Bau ist, um so mehr Intelligenz in dem Typus vertreten ist. So könnte man die Reihe dieser immer komplizierteren, umfassenderen Einheiten wieder als eine Einheit ansehen, so daß sich die einheitliche Intelligenz in immer umfassenderer Weise in der gesamten Typenreihe harmonisch offenbart. Der typisch bestimmte, immer komplizierter werdende Mechanismus der Natur würde hier das letzte Ziel sein, der sich in einer aufsteigenden Reihe entfaltet, zu der auch die menschlichen Individuen mit ihren Körpern und ihren Zwecken gehören, die sie im Mechanismus realisieren.

Bei dieser Auffassung erscheint indes der Geist nur als eine den Mechanismus ordnende Kraft, ohne einen anderen Inhalt als die

Gestaltung der Materie zu Individuen. Eigene Ideen hätte der Geist hier nicht. Das bliebe auch wesentlich dasselbe bei der Ansicht von HARTMANN, der ebenfalls die Vernunft in der Natur darin sieht, daß sie immer kompliziertere Typen darstellt und nur hinzufügt, daß der umfassenderen, komplizierteren Organisation auch ein umfassenderes Bewußtsein mit einem größeren Überblick entspricht. Mit der Steigerung der Kompliziertheit der Individuen würde sich eine Steigerung des Bewußtseins in quantitativer, extensiver und intensiver Hinsicht verbinden. Auch hier wäre der Inhalt des Geistes nur eine Übersicht über die Organismen, die bei ihm mit steigenden Unlustgefühlen verbunden ist. Zu einem selbständigen Inhalt kommt der Geist auch so nicht. Denn das Bewußtsein soll nur ein Spiegel der Organismen und ihrer Komplikationen sein, und der Unterschied zwischen der bloßen Empfindung und den höheren Bewußtseinsstufen soll nur quantitativ sein, wie auch die das Bewußtsein charakterisierenden Gefühle nur nach quantitativer Intensität unterschieden sind. Der Inhalt des Geistes bleibt die Kette der Naturorganismen, die er hervorbringt und mit denen in steigendem Maße ein passives Bewußtsein, im wesentlichen Unlustgefühl verbunden ist[1]).

Wenn man die Tätigkeit des Geistes nur in der Organisation findet, so hat er keinen eigenen Inhalt. Damit ist der monistische Zug gewahrt, aber das Charakteristische des Geistes aufgegeben. Die Meinung, daß es sich bei der Tätigkeit des Geistes um nichts weiter handle als darum, immer größere und darum kompliziertere Quanta von mechanischen Funktionen zu einer Einheit zusammenzufassen, wird dem Wesen des Geistes nicht gerecht. Der Geist erfaßt sich selbst keineswegs nur als eine Kraft, die das gegebene Material nach Einheiten mechanisch verschiebt, was nur technisch wäre. Er unterscheidet sich selbst von dem Leibe und weiß, daß er selbst mehr ist als die Entelechie des Leibes. Daß er einen eigenen Inhalt hat, das wird besonders deutlich, wenn man das Verhältnis des Leibes zur Seele ins Auge faßt.

[1]) Wenn HARTMANN dem Geiste noch weiteren Inhalt zuschreibt, so paßt dieser nicht zu seiner pessimistischen Konstruktion. S. o. S. 59 f., 92.

c. Kritik des unter naturalistischem Einfluß stehenden psychophysischen Parallelismus.

Von dem unhaltbaren Materialismus abgesehen, sind in der neueren Zeit zwei Ansichten miteinander im Streit, welche beide die Selbständigkeit des Geistes anerkennen, die Theorie des Parallelismus und die der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Der Parallelismus scheint der Selbständigkeit des Geistes gerecht zu werden und erkennt doch auf der physischen Seite einen vollkommen geschlossenen Zusammenhang an, entspricht also wenigstens insoweit der monistischen Tendenz des Naturalismus. Dieser Parallelismus muß natürlich vollkommen durchgeführt werden. Ein partieller Parallelismus, der erst bei einer bestimmten Struktur der Materie psychische Erscheinungen eintreten ließe, würde nicht nur die Seele wieder vom Leibe abhängig machen, insofern erst bei bestimmten leiblichen Organisationen seelische Parallelvorgänge möglich wären, sondern auch nicht zeigen können, warum plötzlich bestimmten körperlichen Kombinationen geistige Funktionen entsprechen, während bei einfacheren Verbindungen der Atome dies nicht der Fall wäre. Wenn aber jedem materiellen Vorgange ein seelischer entspricht, so wird das seelische Leben ganz nach Art des physischen in seinen Elementen und in seinen Verbindungen durch den psychologischen Mechanismus bestimmt sein, der dem physiologischen Mechanismus parallel geht. Aber da wird das Charakteristische des Geistes durch die Parallele mit dem physischen Mechanismus unterdrückt, weil mit dem psychologischen Mechanismus das Wesen des Geistes nicht erschöpft wird. Wenn man ferner den Parallelismus erklären will, so geht man auf ein einheitliches Wesen zurück, das beiden Funktionen zugrunde liegt. Sagt man nun: es ist dasselbe Wesen, das sowohl im leiblichen als auch im geistigen Gebiete tätig ist, so gehen in der Identität des Wesens die Unterschiede verloren, ohne die der Parallelismus aufgehoben wäre. Hält man aber die Unterschiede fest, so können sie nicht in der Identität begründet

sein. Versucht man nun der Selbständigkeit dadurch gerecht zu werden, daß man die körperliche und die geistige Seite für zwei Attribute der einen Substanz erklärt, so ist wieder nicht begreiflich, wie die beiden Attribute zu einer solchen Selbständigkeit kommen, daß sie nur parallel laufen, ohne jede Berührung miteinander. Will man sie auf dieselbe Substanz beziehen, so müssen sie auch durch die Substanz zueinander in Beziehung stehen und dann ergeben sich statt des Parallelismus wieder nur die beiden Möglichkeiten, daß das Leibliche nur die Erscheinungsform des Geistigen ist und daß das Geistige nur die innere Seite des Leiblichen ist. Kurz: der Parallelismus ist metaphysich nicht begreiflich zu machen, da er einerseits eine Einheit voraussetzt, andererseits, wenn man diese Einheit annimmt, er erst recht nicht begreiflich wird. Verzichtet man aber auf die metaphysische Begründung und bleibt bei dem Phänomenalismus stehen, so könnte man wie Herbert Spencer sagen: es gäbe einen starken und einen schwachen Strom der Erscheinungen, der erstere erscheine im Raum leiblich, der zweite verlaufe unräumlich im Gebiete der Vorstellungen; aber so ist doch wieder als dritter Faktor das Subjekt da, das diese beiden Ströme in Beziehung setzt, wie man das doch auf Schritt und Tritt beobachtet. Dann ist aber der Parallelismus aufgehoben.

Sieht man aber auch von diesen Schwierigkeiten ab, die sich auf die Frage nach der dem Parallelismus zugrunde liegenden Einheit beziehen, und hält sich nur an die tatsächlichen beiderseitigen Vorgänge, so sprechen diese ebensowenig für den Parallelismus. Zwar hat es viel Schein, wenn man darauf hinweist, daß zwischen den Empfindungen und den Nervenvorgängen zwischen den Denkfunktionen und den Gehirnfunktionen, zwischen Entschlüssen und den leiblichen Reaktionen, zwischen der geistigen Gesundheit und der leiblichen, zwischen der ganzen Entwicklung phylogenetischer und ontogenetischer Art auf der leiblichen und geistigen Seite ein Parallelismus bestehe. Allein das ist doch nur in rohen Umrissen der Fall. Einmal denkt der Geist den Parallelismus, und damit ist schon ein Übergewicht des Geistes gegeben,

weil beide Parallelfunktionen unter dem Gedanken zusammengefaßt werden. Diesem Gedanken des Parallelismus geht keine spezifische körperliche Funktion parallel. Überhaupt gibt es, wie schon Spinoza gesehen hat, eine idea ideae, ein Denken des Denkens, dem keine leibliche Funktion parallel geht, weil es keine solche gibt. Ebensowenig gibt es einen leiblich parallelen Vorgang zu der Selbstbestimmung des Geistes. Es gibt ebensowenig einen parallelen Vorgang für die Idee der Welt, da die leiblichen Vorgänge im Gehirn immer nur ein beschränktes Konglomerat darstellen, das in keiner Weise den Weltumfang umfaßt. Ebenso entspricht der Idee des Absoluten kein leiblicher Vorgang, da diese alle relativen Charakter tragen und dasselbe findet im religiösen Gefühl statt. Kurz: es besteht ein Überschuß auf der geistigen Seite, da der Geist nicht nur den Körper, sondern auch sich selbst denkt, da er Inhalte besitzt, die weit über den Umfang der körperlichen relativen Vorgänge hinausgreifen. Ferner würde der Parallelismus fordern, daß geradeso wie die leiblichen Vorgänge auf Komplexionen der Elemente beruhen, die man auflösen und kausal verbinden kann, auch die geistigen Vorgänge als ein Funktionenkomplex aufzufassen wären, der auf Assoziationen beruht. Allein so würde gerade die Einheit der Seele im logischen, ethischen, religiösen Gebiet niemals begriffen. Die Art der Vereinigung, die von der Seele ausgeht, ist nicht die der äußeren Assoziation, des Konglomerierens der Elemente nach mechanischer Weise, sondern hier ist eine von der Einheit selbst ausgehende synthetische Tätigkeit, welche von sich aus als dem einheitlichen Zentrum nach einer Idee das Mannigfaltige verbindet. Der Parallelismus würde auch alle Verknüpfungen im seelischen Leben nur auf den psychologischen Mechanismus zurückführen, und er müßte ebenso jede Einwirkung der Idee auf den Kausalzusammenhang ausschließen, sowohl in bezug auf jeden physiologischen Organismus wie in bezug auf das ethische Handeln. Kurz: das Charakteristische der Seele müßte bei dem Parallelismus aufgegeben werden.

Man könnte gegen das Gesagte einwenden, daß durch den

Parallelismus gar nicht gefordert werde, daß die seelischen Vorgänge wie die leiblichen in einem mechanischen Kausalzusammenhange verlaufen, sondern nur, daß zwischen beiden verschiedenartigen Vorgängen eine Korrespondenz bestehe, daß dem mechanischen Kausalzusammenhang der körperlichen Vorgänge ein sinnvoller seelischer Inhalt parallel gehe, daß erst durch die Annahme des Parallelismus in den leiblichen Mechanismus ein vernünftiger Sinn komme, wie das Geistige erst durch die parallelen seelischen Vorgänge einen passenden Ausdruck finde. Allein mit dieser Ansicht wäre in Wahrheit der Parallelismus aufgegeben. Denn da würde der äußere körperliche Mechanismus nur zum Ausdruck des inneren Geschehens und damit dem Geistigen ein Übergewicht gegeben. Dann ist der Mechanismus der Natur zugleich sinnvoll, das heißt teleologisch bestimmt, und es findet ein Einfluß der Idee auf die mechanische Gestaltung statt, der den Parallelismus aufhebt.

Nach dem Erörterten läßt sich der Parallelismus schwerlich aufrecht erhalten, weil er der Eigentümlichkeit des Geistes nicht gerecht werden kann, weil er trotz der Unterscheidung zwischen Natur und Geist doch dem Geist nur die Natur zum Inhalt geben kann, und jeder Versuch, ihm anderen Inhalt zu geben, den Parallelismus zerstören würde. Man könnte versuchen, den Parallelismus aufrecht zu erhalten, indem man in der Natur Zweckmäßigkeit zugäbe, die sich in ihrem mechanischen Verhalten zeigt, während andererseits in der Seele ein psychologischer Mechanismus sei, der sich mit der Zwecke setzenden Tätigkeit kombiniere; so können auf beiden Seiten parallele Vorgänge zustande kommen. Allein von diesen Voraussetzungen aus würde man weit eher zu der Theorie des Zusammenwirkens von Leib und Seele kommen, indem den idealen Zwecksetzungen des Geistes die teleologisch bestimmte Natur empfänglich entgegenkäme, während umgekehrt der Geist sichmit seinem Mechanismus den Naturvorgängen anbequemte, um sie im Erkennen in sich aufzunehmen. Allein ein solches Zusammenwirken wäre in Wahrheit ein Aufeinanderwirken und damit ist man über den Parallelismus hinaus.

Als Resultat ergibt sich, daß der naturalistische Monismus nicht haltbar ist, weil er in Wahrheit gar kein Monismus ist, daß die Entwicklungslehre von diesem Standpunkt nur eine Lehre von Veränderungen werden kann und daß auch die Zuziehung der Teleologie, welche keinen anderen Inhalt hat als die Organisation des Mechanismus, dem Geiste nicht gerecht wird. Denn die menschliche Vernunft hat Inhalte, welche in dem Mechanismus nicht erschöpfend dargestellt werden können, ja sie ist sowohl als theoretische wie als praktische und religiöse Vernunft ein letztes, das nicht wieder abgeleitet werden kann; sie wirkt von sich aus durchaus selbständig und ist als bloßes Naturprodukt nicht zu verstehen. Sie hat aber auch einen eigenen Inhalt, der über die Natur hinausgeht und das Recht gibt, von besonderen Geisteswissenschaften zu reden. Man kann sagen, daß die monistische Tendenz selbst ein Beweis hierfür ist, weil sie auf die Einheit eines Systems, auf Totalität des Denkens und Wollens, auf die Vereinigung aller Gegensätze im Absoluten gerichtet ist. Eben deshalb läßt sich auch der Parallelismus von Geist und Leib nicht halten, der dem Geist eine gewisse Selbständigkeit zu lassen scheint und ihn in Wahrheit doch nicht über den Naturinhalt hinauskommen läßt, während der Geist über die Natur übergreift, indem er sich selbst von ihr unterscheidet, sich selbst zum Inhalt hat, und in seiner einheitlichen Betätigung über den Mechanismus der Natur hinausgeht.

Es bleibt nun noch übrig, den Einfluß des Naturalismus auf die einzelnen Geisteswissenschaften einer Kritik zu unterwerfen.

d. Kritik der naturalistischen Behandlung der Einzelwissenschaften.

Die naturwissenschaftliche Methode soll zunächst auf die Logik angewendet werden. Man will auch das Denken in seinen Anfängen belauschen und will es auf den psychologischen Mechanis-

mus zurückführen. Die abstrahierende Tätigkeit soll nur Bestimmtheiten weg- und das Gemeinsame übriglassen, sich aber damit von der Basis der Sinnenerfahrung entfernen. Allein die allgemeinen Begriffe sind nicht bloß ihres konkreten Inhalts entleerte Schemen. Vielmehr enthält der allgemeine Begriff positive Bestimmtheiten, die in ihrem Gebiete Geltung haben. Die Naturwissenschaften arbeiten selbst mit solchen Begriffen, wenn sie bestimmte Gebiete des Naturlebens unterscheiden und allgemeingültige Gesetze finden wollen. Sie sind in ihrer Art gerade abstrakte Wissenschaften, weil sie jedes einzelne auf seine allgemeinen Eigenschaften hin betrachten, die in einer ganzen Gruppe konstant sind. Ein chemisches Element bleibt sich als solches immer gleich und hat konstante Eigenschaften, welches Exemplar man auch nehme. Das Einzelne kommt hier immer als Exemplar der Gattung in Betracht. Geht man auf die einfachsten Elemente zurück, so haben gerade diese den abstraktesten Charakter. Man bildet hier auch allgemeine Begriffe. Auch das Zerlegen in die Elemente ist zugleich eine abstrahierende Tätigkeit, denn man kommt schließlich auf Elemente, die gleiche konstante Eigenschaften haben, d. h. man bildet zugleich Gattungsbegriffe. Wollte man diese für bloße Schemen halten, so würde alle Naturwissenschaft aufhören.

Ferner spielt die Assoziation in der empirischen Logik eine große Rolle. Aber die logischen Kombinationen sind nicht assoziativ. Denn in einem Begriff verbinden sich nicht äußerlich die Merkmale zu einer mechanischen Einheit, die Einheit ist nicht durch äußere Assoziation der Elemente geworden, sondern sie beruht auf der synthetischen Tätigkeit des Denkens. Der Versuch aber, das logische Denken zu einer Form des psychologischen Mechanismus zu machen, scheitert schon daran, daß man in Wahrheit auch von dem Mechanismus nur durch das Denken weiß. Man erklärt das Denken mit einem Begriff, der ohne das Denken gar nicht möglich ist, der selbst ein Produkt des Denkens ist. Denn in diesem Begriff wird einheitlich die Art der Verbindung der Elemente unter eine Regel gebracht. Wie soll auch der Mechanismus durch sich selbst ein Bewußtsein von sich gewinnen?

Hier ist schon das Denken vorausgesetzt, das sich auf den Mechanismus richtet oder besser das denkende Subjekt, das auch den Begriff des Mechanismus bildet. Das Denken, das durch den psychologischen Mechanismus erklärt werden soll, macht den Begriff desselben erst möglich. Wollte man einwenden, daß das Denken nur den schon empirisch bestehenden psychologischen Mechanismus zum Bewußtsein bringe, so fragt sich, ob es das nur vermittelst des psychologischen Mechanismus tut. Davon kann aber keine Rede sein, weil das Denken eine freie Aktion, eine synthetische Tätigkeit ist. Man kann wohl versuchen, mittels des Denkens zu zeigen, wie das Denken zum Bewußtsein kommt, wie wir zuerst die Denkgesetze in concreto unbewußt anwenden, und sie dann erst für sich ins Auge fassen. Aber man kann nicht das Denken selbst ableiten, weil das immer wieder mittels des Denkens geschehen würde. Wenn einmal die logischen Gesetze, die zuerst unbewußt angewendet werden, ins Bewußtsein erhoben sind, haben sie innere Notwendigkeit. Sie fordern Geltung, selbst da, wo tatsächlich unlogisch gedacht worden ist. Sie sind nicht empirisch, sondern apriorisch. Man kann auch nicht sagen, daß es die Erfahrung vieler Generationen sei, die sie uns hat zur zweiten Natur werden lassen. Sie sind nicht bloß tatsächlich, sondern sie machen Anspruch zu gelten, ganz unabhängig davon, ob sie befolgt werden oder nicht. Sie sind die Bedingung für alles Erkennen, sie sind in jeder Erkenntnis, auch in der Erkenntnis ihrer selbst schon vorausgesetzt und ohne ihre Anwendung kann auch die erkennende Funktion nicht erkannt werden. Sie sind nicht weiter ableitbar und es ist grundverkehrt, nach naturwissenschaftlicher Methode das Denken selbst wieder ableiten zu wollen. Empirische Objekte kann man auf ihren Ursprung hin untersuchen. Das Denken ist aber die Funktion, mittels deren dies geschieht, und dieses selbst ist nicht mehr aus einer anderen Funktion abzuleiten. Das Denken begründet sich selbst.

Man hat die Logik nur als Hilfsmittel zu leichterer Orientierung für praktische Zwecke angesehen. Daß sie das auch ist, wird kein Verständiger bestreiten. Aber bei der Behauptung, daß

das Denken nur Mittel für praktische Zwecke sei, spielt die Tendenz, das Denken selbst wieder abzuleiten, eine große Rolle. Es soll als Mittel für praktische Zwecke erklärt werden, und die praktischen Zwecke selbst werden nicht mehr erklärt. Man beruft sich dabei auf den Naturtrieb der Selbsterhaltung oder den Machttrieb oder den Glückseligkeitstrieb, dem die logische Übersicht dienlich sei. Allein aus diesen Trieben kann man das logische Denken nicht erklären, so wenig wie aus der Assoziation des Empfindungsmaterials oder der Abstraktion. Der blinde Trieb erzeugt keine Intelligenz, sie kann sich in den Dienst desselben stellen, sie kann sich aber auch von ihm unabhängig stellen und kann sich von ihm emanzipieren, wenn sie sich in seinen Dienst begeben hat. Das theoretische Erkennen kann nur gedeihen, wenn es Selbstzweck ist und die praktischen Rücksichten beiseite setzt, es vollzieht sich gänzlich nach eigenen Gesetzen.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß der Versuch, das logische Denken selbst wieder abzuleiten, die Entstehung des Denkens nachzuweisen, nicht nur selbst das kausale Denken voraussetzen würde — wie sollte man sonst das Denken erklären wollen — sondern dieses selbe kausale Denken vernichtet. Denn in Wahrheit wird nicht das Denken auf diesem Wege erklärt, sondern nur seine verschiedenen Stadien beschrieben. Eine Erklärung ist selbst schon wieder eine Betätigung des Denkens, weil sie die Kategorie der Ursache voraussetzt. Hier soll aber, wie alles Denken, so auch die Kategorie der Ursache irgendwie abgeleitet, also die Entstehung dieses Begriffs nachgewiesen werden. Da dies nun nicht wieder mittels der Kategorie der Ursache geschehen kann, so bleibt nur eine Beschreibung des Werdens übrig, wie es sich empirisch darstellt. Das ist aber keine Erklärung. Der Versuch, das Denken selbst abzuleiten, endet also in einer Beschreibung der zeitlichen Erscheinung der Denkfunktionen in ihren verschiedenen Stadien, womit über den Ursprung des Denkens selbst noch gar nichts ausgesagt ist. Schließlich verwechselt man das Denken mit der Assoziation der Empfindungen, und kann weder die Empfindungen noch die Assoziation

erklären, sondern nimmt sie einfach als Tatsachen hin, die man beschreibt.

Aber nicht nur das logische Denken, sondern das gesamte Seelenleben soll nach dem Naturalismus auf den psychologischen Mechanismus zurückgeführt werden. Man ist hier auf die experimentelle Psychologie gekommen, die zu einer exakt empirischen Wissenschaft gemacht werden soll. Es mag nun verdienstlich sein, wenn man eine Physik der Seele versucht. Die experimentelle Psychologie verfährt nach naturwissenschaftlicher Methode, zerlegt alle seelischen Erscheinungen in ihre Elemente, um sie wieder auf dem Wege des psychologischen Mechanismus zu verknüpfen. So wird die Frage nach der Einheit der Seele beiseite geschoben. Man will eine Seelenlehre ohne Seele. Man bekämpft auf das heftigste die Annahme eines existierenden und tätigen Ich. Das Bewußtsein und das Ichbewußtsein ist nur eine Begleiterscheinung unbewußter Vorgänge.[1])

Allein diese Psychologen übersehen trotz alles empirischen Beobachtens, (manche vielleicht weil sie mit negativ metaphysischen Vorurteilen an die Beobachtung herantreten), daß die Seele nicht nur als ein Konglomerat von Einzelerscheinungen, nicht nur als ein psychologischer Mechanismus aufgefaßt werden kann. Daß die logischen Funktionen ohne synthetische Einheit nicht zu verstehen sind, ist schon gesagt worden. Ganz dasselbe gilt von den ethischen, religiösen, ästhetischen Funktionen. Überall ist hier die einheitliche Tätigkeit vorausgesetzt. Es ist der tätige Geist, der die Zweckbegriffe bildet, nach denen er die Empirie umgestaltet, es ist das Streben nach Einheit, nach Harmonie, nach Überwindung aller Gegensätze in einer letzten sie zusammenhaltenden Einheit, das sich hier überall betätigt, und das man unmöglich auf einen psychologischen Mechanismus zurückführen kann. Es mag einen psychologischen Mechanismus geben, wie ihn schon Spinoza in seiner Lehre von den Affekten vorausgesetzt hat. Aber er bezieht

[1]) Selbst solche, die metaphysische Probleme anerkennen, erklären das Ich wie das Bewußtsein für eine passive Spiegelung, die durch Willensstauungen zu stande kommt. S. o. S. 50.

sich im wesentlichen auf die psychophysischen Zusammenhänge[1]). Dagegen gibt es auch eine einheitlich konzentrierte Tätigkeit im Erkennen, wie im Wollen, und zwar gibt es ein Wollen des Erkennens und ein Wollen des Erkannten, d. h. beide Funktionen sind da in Einheit, wo wirklich etwas Vernünftiges geschieht. Ja die experimentelle Psychologie selbst kann nicht ohne Selbstbeobachtung zustande kommen, da man die Beobachtungen an anderen doch nur in Analogie mit sich selbst verstehen kann. Diese Beobachtung kommt doch nur zustande durch die Aufmersamkeit auf bestimmte Vorgänge, durch Festhalten der gewonnenen Eindrücke, durch Analysieren und Kombinieren derselben usw. Wenn nun das alles nicht von einem einheitlichen Wesen zusammengehalten und verbunden wird, so ist eine experimentelle Psychologie nicht möglich. Die Voraussetzung für dieselbe ist die Fähigkeit, alles mannigfache planmäßig zu fixieren, zu analysieren, zu kombinieren, und das soll der psychologische Mechanismus zustande bringen! Hier ist eine einheitliche Kraft von sich aus zweckmäßig tätig, um zu erkennen, nenne man sie nun Ich oder Seele oder Geist. Die empirische Psychologie ist ohne die Voraussetzung dieser Kraft nicht möglich. Das logische Denken, das Denkenwollen, das Erkennenwollen, das planmäßige Beobachten, worauf das Experimentieren beruht, ist die Voraussetzung alles psychologischen Erkennens, und greift über den psychologischen Mechanismus hinaus. Mag also immerhin die empirische Psychologie als eine Seite des psychologischen Forschens berechtigt sein, sie muß sich ihrer Grenze bewußt bleiben. Wenn es sich um Empfindungen, Reflexbewegungen, Gewöhnungen, Auf- und Abwogen von Affekten u. a. handelt, da mag der psychologische Mechanismus in Betracht kommen, da mag auch Beobachtung am Platze sein. Aber man vergesse nie, daß selbst die Beobachtung auf einheitlicher konzentrierter Tätigkeit beruht, daß die Annahme eines psychologischen Mechanismus wieder das Denken zur Voraussetzung hat.

Kurz das einheitlich tätige denkende Wesen ist mit seiner

[1]) Vgl. meine Enzyklopädie der Philosophie. S. 95 f.

Tätigkeit auch die Voraussetzung für jede wirkliche Erfahrungserkenntnis, ohne die Annahme eines Geistes, der über sich selbst bestimmt, der seiner selbst mächtig ist, der sich von der Natur unterscheidet, hätte man auch keine Naturwissenschaft; die scharfe Beobachtung ist erst auf Grund der scharfen Unterscheidung des Subjekts vom Objekt möglich.

Auch die Ethik steht[1]) unter naturalistischem Einfluß und bekommt dann, wie wir gesehen haben, einen eudämonistischen und relativen Charakter, und hebt mit Vorliebe die Abhängigkeit des Menschen von der Natur und ihren Gesetzen hervor. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß der Mensch empirisch angesehen von der Natur und ihren Gesetzen abhängt, und gerade durch die Erkenntnis derselben, indem er sich ihr anpaßt, von ihr relativ frei wird, jedenfalls frei wird von allerhand Aberglauben, daß ferner die konkreten sittlichen Verhältnisse wechseln und daß in verschiedenen Zeiten das Sittliche in concreto verschieden bestimmt wird, daß endlich eine ethische Güterlehre nicht entbehrt werden kann, und daß das eudämonistische Element als Begleiterscheinung sich nicht eliminieren läßt.

Aber wenn die naturalistische Ethik aus dem Ausgleich der Naturtriebe mittels des Verstandes Regeln abstrahieren soll, so wird das eudämonistische Element geradezu direkt oder indirekt zu dem ausschlaggebenden Motiv, mag man nun den egoistischen Trieb direkt am besten durch die Erfahrungsregeln befriedigt finden oder mag man den sympathetischen Trieb in den Mittelpunkt stellen, den zu betätigen für das Subjekt die Quelle seiner Glückseligkeit ist. Die so bestimmte Ethik wird immer einen relativen Charakter behalten, schon weil die Frage nach dem Verhältnis des Gemeinwohls zu dem eigenen Wohl nur relativ beantwortet werden kann. Auch wird der seine Glückseligkeit Erstrebende immer in Abhängigkeit von den Objekten bleiben, die ihn beglücken sollen, und wird in letzter Hinsicht das passive Sichselbstfühlen der Aktivität vorziehen und die letztere nur zum Mittel der

[1]) Vgl. mit Bezug auf diesen und den folgenden Abschnitt meine philosophische Ethik.

Glückseligkeit machen. Dabei wird aber gänzlich außer acht gelassen, daß das sittliche Bewußtsein nicht auf dem Ausgleich der Triebe durch psychologischen Mechanismus ruht und das sittliche Denken erst hintennach kommt und die Erfahrungen dieses Ausgleichs in Regeln bringt, sondern daß im ethischen Gebiete die zwecksetzende Intelligenz, welche Ideale bildet, über das Gegebene hinausgeht und eine Aufgabe stellt, und zwar tut sie das von sich aus. Sie verlangt die Harmonie der Triebe, sie will eine Einheit und entwirft ein Ideal der Einheit, das durch den Willen realisiert werden soll, und dieses Soll trägt unbedingten Charakter, es ist nicht hypothetisch, sondern kategorisch, wie KANT gesehen hat. Die Ethik geht von der Einheit aus, die sittliche Intelligenz bildet ein einheitliches Ideal und fordert seine Verwirklichuug. Das unbedingte Soll ist gar nicht zu verstehen, wenn hier nicht eine aller Empirie vorangehende, sie überragende Vernunft da ist. Wie in der Logik, so macht auch in der Ethik die synthetische Kraft des Geistes sich zuerst geltend, und bringt Ordnung in die Mannigfaltigkeit, zuerst durch Entwerfen des Ideals, dann durch Realisieren des Ideals. Es ist zwar nicht unrichtig, daß die sittlichen Ideale in concreto sich nicht gleich bleiben. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß das Sittliche selbst relativ sei. KANT hat versucht, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er den rein formalen, allgemeingültigen Charakter des moralischen Gesetzes hervorhob. Es ist wohl nicht zu verwundern, wenn dem gegenüber die naturalistische Richtung auf den Inhalt des Sittlichen hinwies und nun gegenüber dem abstrakten Gesetz die individuellen Interessen der Glückseligkeit und die Güterlehre betonte, und auf die sittliche Entwicklung mit ihren Veränderungen hinwies. Allein auch hier ist die Art, wie das Sittliche zum Bewußtsein kommt, von dem Wesen des Sittlichen zu unterscheiden. Wo es auch erscheint, hat es den unbedingten Charakter. Aber die unbedingte Forderung auf das konkrete Leben anzuwenden, ist eben die Aufgabe der konkrete Ideale bildenden Vernunft. Das Unbedingte kleidet sich in endliche Formen. Aber die unbedingt nach Einheit strebende Vernunft entwirft aus diesem Bewußtsein heraus

jedesmal für die gegebenen Verhältnisse ein Ideal, das unter diesen Umständen das Geforderte ist. KANT meint, wenn die Vernunft nicht abstrakt formal bleibe, verliere sie ihren unbedingten Charakter, mit jedem Inhalt werde sie von diesem Inhalt abhängig, und deshalb verliere sie die Autonomie und werde eudämonistisch. Allein wenn die Vernunft den jedesmal gegebenen Inhalt nach ihrer Forderung durch Entwerfen von Idealen, die Zweckbegriffe werden, gestaltet, so zeigt sie sich gerade als Herrscherin, und nur so kann das Sittliche verstanden werden. Der Geist ist aktiv und die wahre Eudämonie ist nur die Begleiterscheinung der Aktivität; sie soll nicht Motiv sein, um deswillen man aktiv ist, sondern die Gefühle der Lust und Unlust, die uns die Außenwelt erregt, sollen nur dazu dienen, die Vernunft über die Aufgaben zu orientieren, die sie zu stellen hat, während in der Durchführung dieser Aufgaben die Aktivität sich bewährt, die von einem höhern Gefühl der Lust, der Befriedigung über die Aktivität begleitet ist. Man hat der Ethik den absoluten Charakter abgesprochen, weil sie im relativen Gebiet der Gegensätze sich bewege. Da liegt die Meinung zugrunde, daß das Absolute die endlichen Formen der Erscheinung ausschließt. Das hatte auch KANT gemeint, wenn er dem moralischen Gesetz rein formalen Charakter zuschrieb. Aber das Absolute kann sich auch in den endlichen Formen darstellen. Sonst würden wir als endliche Wesen das Absolute ausschließen müssen oder das Endliche müßte im Absoluten untergehen, und man könnte dann keinen vernünftigen Grund finden, weshalb das Endliche überhaupt existiert, wie es tatsächlich auch nach HARTMANN nur einem unvernünftigen Wollen sein zum Untergang bestimmtes Dasein verdankt. Aber das Endliche kann absoluten Inhalt darstellen, wenn auch die Art der Darstellung selbst nicht absolut ist. Auch die Natur für sich, ohne welche für uns ein sittliches Handeln unmöglich ist, ist eine Offenbarung des Absoluten. Das ist es, was SCHELLING und GOETHE mit vollem Recht geltend gemacht haben. Die Natur kann auch die Ideen der Vernunft zur Darstellung bringen. Auch in der endlichen Form zeigt sich der absolute Charakter des geistigen Gehalts.

Man hat gemeint, die Werturteile seien die Grundlage der Moral. Allein diese Bezeichnung ist zweideutig. Worauf beruhen die Werturteile? Sind sie nur psychologische Erlebnisse, deren Tatsächlichkeit man zugeben muß? Wenn man sie so empiristisch begründen würde, so würde man auch diese empirische Gegebenheit nach naturwissenschaftlicher Methode analysieren wollen und etwa finden, daß wir ein Gefühl der Befriedigung unter gewissen Bedingungen empfinden, wie etwa HERBART die Moral auf das Geschmacksurteil des Gefallens und Mißfallens gründet oder wie die empiristische Ethik die Werturteile als die Folgeerscheinung des Ausgleichs der Triebe bezeichnet, indem man bei demselben ein Gefühl der Befriedigung hat. Es handelt sich um die Bestimmung des Wertes nach einem Maßstab. Soll das Sittliche seinen unbedingten Charakter behaupten, so wird eben das für wertvoll erklärt, was dem sittlichen Ideal, der Forderung entspricht, und es gibt keinen anderen Maßstab zur Beurteilung des Wertes als die Vernunft. Wer das Ideal anerkennt und seine Zweckbegriffe realisiert, hat Wert oder wie KANT klarer sagt, Würde. Die Werturteile ruhen auf einer apriorischen Vernunft, die innere Notwendigkeit hat und eben deshalb über die bloße empirisch-psychologische Tatsächlichkeit des „Erlebnisses" hinausgeht. Die Moral auf Werturteile zu gründen, ist aber auch deshalb mangelhaft, weil es sich da nur um Beurteilung von Gegebenem handelt. In der ethischen Vernunft ist aber mehr enthalten. Es ist nicht nur ein Urteil über den Wert, sondern es ist eine Forderung hier enthalten, und zwar eine Forderung von unbedingtem Charakter. Es handelt sich hier nicht um Werturteile, sondern um Zweckbegriffe, um Ideale, die realisiert werden sollen. Nicht auf Werturteile kommt es an, sondern auf eine schöpferische Tätigkeit der Vernunft, die Ideale bildet, welche realisiert werden sollen. Das Werturteil ist sekundär, ist in Abhängigkeit von dem in sich notwendigen Maßstab der Vernunft, der nicht erst durch die Anerkennung des Subjekts Wert erhält. Vielmehr wird an diesem Ideal die empirische Wirklichkeit und der Wert des Subjekts gemessen.

Wenn ferner die naturalistische Ansicht das Recht aus der Notwendigkeit der Einschränkung des egoistischen Triebes ableitet, damit die menschliche Gesellschaft bestehen kann, und die Strafe in der Unschädlichmachung des Verbrechers begründet sieht, so ist beides an sich nicht unberechtigt. Ebenso ist die Anwendung der Entwicklungsidee auf das Rechtsgebiet ein Fortschritt. Gerade darin, daß man seine historische und womöglich prähistorische Entwicklung beschreibt, zeigt sich der Unterschied von dem älteren Naturrecht, das der menschlichen Natur entsprechendes, allgemeingültiges Recht sein sollte, mochten sich immerhin die allgemeingültigen Rechtsbestimmungen je nach den gegebenen Verhältnissen im positiven Recht modifizieren. Diese Bestimmungen sind aber durchaus einseitig. Denn einmal hat man das Recht so wenig erklärt, wenn man seine verschiedenen Erscheinungsformen in ihrem Nacheinander beschrieben hat, wie das Ethische durch eine solche historische Beschreibung erklärt ist. Geht man aber auf die psychologische Erklärung zurück, so ist auch hier nur eine Beschreibung der tatsächlichen Einschränkung der egoistischen Interessen oder der Ausgleichung der egoistischen und der sozialen Interessen gegeben, die das Recht nicht zu begründen vermag, weil dasselbe so nur das Produkt der Willkür oder der Naturnotwendigkeit ist. Man kann auf diesem Wege gar nicht nachweisen, daß es ein Recht gibt, sondern nur, daß es eine Macht gibt, die bestimmte Festsetzungen aufstellt und gegen Widerspruch aufrecht erhält. Ob diese Festsetzungen Recht sind, ist damit noch gar nicht entschieden, daß sie bestehen und durch Machtmittel geschützt eine Rechtsordnung darstellen sollen. Das Recht hat nicht nur einen historischen und psychologischen, überhaupt nicht nur einen empirischen Ursprung, sondern es ist in der menschlichen Vernunft begründet. Wenn es ethische Wesen gibt, die eine unbedingte Forderung zu erfüllen, ethische Zweckbegriffe zu verwirklichen haben, so müssen auch die Bedingungen erfüllt sein, ohne die eine solche Tätigkeit nicht denkbar ist; d. h. es muß die Betätigungssphäre eines jeden gegen Angriffe geschützt sein. Das Recht ist die conditio sine qua non für die Ethik, und

die Rechtsidee ist so gut apriorisch bestimmt, wie die ethische Idee[1]); das Recht ermöglicht einer jeden Person und jeden Gemeinschaft, sich unangefochten in der Sphäre ihrer Aufgabe zu betätigen, mag es sich nun um Schutz der Freiheit der Person oder der Sphäre handeln, ohne die die Person oder Gemeinschaft ihre Tätigkeit nicht ausüben kann, Schutz von Eigentum, Vertrag u. a. Weil die sittliche Persönlichkeit und jede sittliche Gemeinschaft die Pflicht hat, sich sittlich zu betätigen, hat sie auch das Recht, daß ihre Betätigungssphäre geschützt wird, und wie sie für sich dieses Recht in Anspruch nimmt, so hat sie die Pflicht, dieses Recht anderer anzuerkennen. Die Strafe hat die Aufgabe, mit Zwang zu verhüten, daß dieses Betätigungsrecht verletzt wird. Sie ist ein Zwangsmittel, nicht um das Sittliche hervorzubringen, aber wohl um Hindernissen, die durch Verletzung der Rechtsphäre eintreten, entgegenzuwirken, um einen falschen Freiheitsgebrauch, der die Betätigungssphäre anderer verletzt, zu verhindern. Man kann demgemäß auch wohl sagen, daß die Strafe selbst ethisch begründet wird, daß sie selbst ein sittliches Gut ist, weil sie das Recht des Guten schützt. Da es sich hier nur um die Betätigung der Freiheit handelt, so kann das Recht sich nicht auf die Gesinnung beziehen, sondern nur auf die Sphäre der äußeren Betätigung. Kurz: wie auch in concreto das Recht geschichtlich sich entwickle, sein Ursprung liegt in der Vernunft des Menschen und nur bei der Art, wie dasselbe in concreto ausgebildet wird, kommen die jeweiligen Verhältnisse in Betracht. Dieser Punkt ist von der allergrößesten Wichtigkeit. Denn wenn man das Recht nur auf empirischem Wege entstehen läßt, so ist Recht nur die Form dafür, wie sich die jeweiligen Machtverhältnisse konsolidiert haben, und das Recht ist kodifizierte Macht. Wenn dagegen das Recht apriorischen Ursprung hat, so wird man sich nicht zufrieden geben mit der Unterdrückung Vieler zugunsten Weniger, weil jeder Anspruch auf sittliche Betätigung hat. Man hat einen Maßstab, der über dem empirisch gewordenen Recht als kritischer Maßstab

[1]) Noch Trendelenburg schrieb ein Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.

steht, während der Empirist sich mit dem einmal gewordenen kodifizierten Recht zufrieden gibt, oder wenn die Zufriedenheit der durch kodifizierte Machtverhältnisse Unterdrückten und Ausgebeuteten aus ist, so sind es nur selbstische Triebe, die sich geltend machen, nicht die Rechtsidee, welche die sittliche Freiheit in ihrer Betätigung zu schützen hat. Daher sind die edelsten Kämpfe im Rechtsgebiet nicht die um Eigentum und Leben, sondern die um das Recht des Gewissens und Denkfreiheit. Denn hier zeigt sich am meisten der geistige Charakter des Rechts.

Man bringt oft das Recht mit der Kultur in Beziehung. Das trifft vollkommen zu, wenn man die Kultur als ein Produkt des ethischen Handelns ansieht. Das Recht hat die Formen zu wahren, welche die Produktivität im Kulturgebiet ermöglichen, und hängt deshalb in seinen konkreten Bestimmungen auch von dem jeweiligen Stande der kulturellen Tätigkeit des Einzelnen und der Gemeinschaften ab, deren Betätigungsrecht, deren Arbeitssphäre das Recht zu schützen hat, indem es sie vor fremden Übergriffen bewahrt.

Daß nach dem Gesagten auch der Staat als Rechtsinstitut gefaßt werden muß, daß es sich hier nicht primo loco um Macht handelt, daß die Macht im Staate nur Mittel ist zum Schutze des Rechts nach innen und außen, versteht sich von selbst. Es ist gewiß verdienstlich, daß man auf die nationalökonomische Seite des Staatslebens seine besondere Aufmerksamkeit richtet. Aber die Staatsordnung kann nicht nach den nationalökonomischen Rücksichten primo loco bestimmt werden. Es handelt sich in der Nationalökonomie um die Technik des Wohlstandes. Dieser ist aber Mittel für geistige Zwecke und nicht Selbstzweck. Die Bedeutung der Nationalökonomie für das politische Leben und die bürgerliche Gesellschaft kann nur von der Ethik aus bestimmt werden, die das ganze Gebiet der Naturbeherrschung unter den höchsten Gesichtspunkt bringt und seine Bedeutung für das ethische Leben würdigt. Wenn man vielfach meint, die Politik sei von der Ethik unabhängig, sie könne mitunter Konflikte mit der Ethik nicht vermeiden, so beruht das auf naturalistischen Grundsätzen.

Es ist wahr, daß die Ethik nicht die Einzelheiten der politischen Technik bestimmen soll. Nur das bleibt ethische Forderung, daß der Politiker der Technik Herr sei, daß er keiner unethischen Mittel sich bediene und keine unethischen Zwecke sich setze, daß vielmehr die Politik vor allem der Durchsetzung des Rechts diene und stets bemüht sei, das empirische Recht immer mehr der Idee des Rechts anzunähern, wie sie in der Ethik begründet ist. Kant war ein scharfer Gegner der Loslösung der Politik von der Ethik, und jeder wird es sein, der das Wesen des Staates in dem Recht begründet findet.

Man meint, die private Moral und die öffentliche Politik haben ganz verschiedene Gesichtspunkte. Allein die Moral ist nicht privat; sie umfaßt auf ihre Weise auch die Staatsordnung. Wenn der Staatsmann fremdem Egoismus den nationalen Egoismus entgegensetzen zu müssen meint, dann wird der Kampf um die Macht das Wesentliche, und man geht auf beständige Stärkung der Macht aus. Das ist aber ein Zustand, der die ideale Seite des Staates ignoriert; denn die Macht ist Mittel für das Recht. Und die Aufgabe der Selbsterhaltung des Staates ist in den ethischen Gütern begründet, die der Staat mit seiner Macht zu schützen hat. Im einzelnen wird es sehr schwer sein, hier die Grenze für die Förderung der Macht zu bestimmen. Wenn aber die Pazifisten alle Machtkonflikte vermeiden wollen, so erwägen sie nicht, daß auch das Recht der Macht bedarf und daß für das ideale Gut des Rechts die Macht, selbst in einem Kriege, eingesetzt werden muß, wenn alle anderen Mittel erschöpft sind. So bleibt es Pflicht eines Staatsmannes, im Interesse der Aufrechterhaltung des nationalen Rechtsstaates auch für die dazu nötige Machtentfaltung zu sorgen. Ein ethischer Konflikt braucht hier nicht einzutreten, wenn die nationale Selbsterhaltung in den Dienst der sittlichen Aufgabe der Nation gestellt wird und mit dem Wohlwollen gegen fremde Staaten verbunden ist.

Der Naturalismus zeigte sich in dem Gebiet der Religion früher in der Annahme einer allgemeingültigen Naturreligion, die der Kern aller empirischen Religion sein sollte. Jetzt zeigt sich

der Naturalismus wie in den schon erwähnten Gebieten in der Anwendung der empirischen Methode, in der psychologischen Analyse und in der Verfolgung der Religion bis zu ihren Anfängen in den am tiefsten stehenden Religionen, wo auch wieder die Verwechslung vorliegt, daß die Beschreibung des Werdeganges der Religion die Erkenntnis ihres Wesens bedeute. Auch die Theologie ist von dieser Denkweise stark beeinflußt und will nur eine empirische Wissenschaft sein, die psychologisch religiöse Erlebnisse beschreibt und geschichtlich die verschiedenen Formen der Äußerung des religiösen Lebens schildert. Aber mit dieser empirischen Erforschung der Religion hat man ihr Wesen noch nicht getroffen. Weder die geschichtliche Erscheinung derselben noch die psychologische Analyse des religiösen Erlebens gibt eine Garantie dafür, daß man es hier wirklich mit einem Objekt der Verehrung zu tun habe. Nur zu leicht wird auf diesem Wege die Religion zur Illusion. Wenn die Theologen meinen, durch das Erlebnis oder durch die Vorstellung der Offenbarung die Realität des Inhalts feststellen zu können, so irren sie. Offenbarung hat nur einen Sinn, wenn ein Offenbarer da ist, oder der Begriff wird psychologisch erweicht und bedeutet nichts als das psychologische Erlebnis eine hervorragenden Individuums, das Gleichgestimmten, denen es mitgeteilt wird, als Offenbarung erscheint.

Bei dieser empirischen Behandlung der Religion wird so wenig wie es bei der naturalistischen Ableitung der Ethik geschieht, der absolute Charakter der Religion berücksichtigt. In den Anfängen des religiösen Lebens ist religiöser Gehalt (wie im Gebiet der Ethik und Logik ethischer und logischer Gehalt) noch mit dem sinnlichen Bewußtsein vermischt und der absolute Charakter tritt noch nicht deutlich für sich hervor. Aber es ist nicht zu leugnen, daß der Fromme es zu tun hat mit einer höheren Einheit, die ihn über den Gegensatz, in dem er steht, jedesmal hinaushebt. Erst wenn der Mensch imstande ist, die Welt als Totalität zu erfassen und sich mit der Welt der höchsten allumfassenden Einheit unterzuordnen, ist die Religion rein zum Bewußtsein gekommen, d. h. im Monotheismus. Und zwar muß er dann auch

den Gegensatz von Geist und Natur der Gottheit unterordnen und die geistige Welt wie die Natur in der höchsten Einheit verankert wissen. Dieses Bewußtsein ist nicht nur psychologisch zu erklären. Es hat nur einen Sinn, wenn die Gottheit als wirklich existierend angenommen wird. Ist diese metaphysische Annahme unberechtigt, so bleibt das Erlebnis ein Widerspruch, da man zu einem Wesen in ein Verhältnis tritt, das nicht existiert. Feuerbach und Nietzsche haben die Konsequenz des Psychologismus ganz richtig gezogen, indem sie die Religion für Illusion erklären. Aber sie haben nicht genügend berücksichtigt, daß die Idee der absoluten Einheit auf diese Weise gar nicht begreiflich gemacht werden kann, die der Mensch doch nun einmal hat und von der er in seinem Erlebnis wirklich ergriffen ist. Auch in der Religion ist ein unbedingter Faktor, der nicht mehr erklärt werden kann. Denn wenn man ihn erklären will, muß man ihn auf ein anderes zurückführen, von dem er abstammt. Dann ist er aber nicht mehr absolut. Man kann das religiöse Bewußtsein erklären, nicht wenn man es psychologisch analysiert, — denn wenn man es psychologisch erklären will, so muß es als Produkt des psychologischen Mechanismus oder des Ich begriffen werden — auch nicht, indem man es in seine Anfänge historisch zurückverfolgt — denn damit zeigt man nur, wie allmählich die Gotteserfahrung zu immer klarerem Bewußtsein kommt —. Erklären kann man es nur, wenn man es auf Gott selbst, auf das absolute Wesen zurückführt, das es erzeugt. Die psychologische und historische Auffassung der Religion muß durch die metaphysische ergänzt werden. Damit sind wir über den Naturalismus hinaus.

Auch der religiöse Inhalt kann naturalistisch bestimmt sein, wenn der Mensch sich nur als Glied der Natur weiß und die Gottheit nur in der Natur sich offenbart, in dem Naturgesetz, in dem Naturleben, in der Naturordnung. Die Naturreligion hat diesen Inhalt. Aber die religiöse Entwicklung geht über die Naturreligion hinaus; die übernatürlichen Religionen stehen der Naturreligion gegenüber. Der Naturalismus, soweit er die Religion anerkennt, kommt inhaltlich auf die Naturreligion zurück. Aber er faßt sie

konsequenter auf. Denn während die Naturreligionen in mythologischer Form die Gottheit in der Natur verehren und die Naturordnung Göttern unterstellen, die doch wieder als auf ihre Weise handelnd, die Naturordnung realisieren und die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur in lockerer Weise repräsentieren, wird eine moderne naturalistische Religion die Strenge des Naturzusammenhanges festhalten und gerade in ihr die Spuren der Gottheit finden. Persönliche Eingriffe in den Naturzusammenhang sind hier ausgeschlossen. Die Geistesreligionen stellen nun aber meistens die Gottheit supernatural vor, so daß sie die Natur ganz ihrem Willen gemäß behandelt und sich durch besondere Taten, die den Naturlauf verändern, in der Natur offenbart. Man kann nun mit Recht fragen, ob solche besondere Eingriffe der Gottheit in die Natur ein notwendiges Requisit der Geistesreligionen sind und ob die Leugnung solcher Eingriffe der Gottheit als naturalistisch bezeichnet werden muß. Man kann indes sagen, daß da, wo die Gottheit in dieser Weise die Natur nach ihrem souveränen Willen behandelt, die Geistesreligion noch im einseitigen Gegensatz gegen die Naturreligion steht. Wenn dagegen der Geist nicht einseitig supernatural vorgestellt wird, wenn vielmehr die Bearbeitung der Natur durch die Zweckbegriffe des Geistes als ethische Aufgabe gefaßt wird, die nur durch Behandlung der Natur nach ihren Gesetzen gelöst werden kann, so fehlt das Interesse an besonderen Eingriffen Gottes in den Naturzusammenhang, der vielmehr Geist und Natur so zusammen geordnet hat, daß die Natur durch den Geist ihren Gesetzen gemäß behandelt werden soll. Man kann also nicht das Festhalten an dem Naturzusammenhang als naturalistisch bezeichnen, wenn man nur nicht in Abrede stellt, daß der Geist seinen Zweckbegriffen gemäß die Natur behandelt und die Natur auf Grund seiner Selbständigkeit auch in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit erkennt. Denn zu einer vollen Würdigung des Geistes gehört es nicht, die Naturgesetze seiner Willkür zu unterwerfen. Vielmehr muß auch die Natur in ihrer Selbständigkeit belassen und ihre Gesetzmäßigkeit als die Voraussetzung der Vereinbarkeit von Geist und Natur anerkannt werden.

Wenn das ästhetische Gebiet auch unter dem Einfluß des Naturalismus steht, so ist das wohl begreiflich. Denn das ästhetische Gebiet bedarf der sinnlichen Darstellungsmittel. Diese stammen aus der Natur; wo die Natur nicht berücksichtigt wird, wird die Kunst in der Verfügung über ihre Darstellungsmittel völlig gehemmt sein. Eine der Welt sich entfremdende Kunst wird arm in der Technik sein, wird für die Ideen, die sie darstellen will, keinen Leib finden. Aber ebenso wird auch die Natur und das Natürliche als Inhalt der Kunst nur da hervortreten, wo die Natur im Bewußtsein überhaupt eine Rolle spielt. Das Thema des Mittelalters war die Religion, meist in ihrer Verläugnung der Welt, in der Abgezogenheit von der Natur. Es ist eine Folge des erhöhten Naturbewußtseins, daß die Renaissance eine Kunst hervorgebracht hat, die in der Behandlung der Darstellungsmittel in der bildenden Kunst wie in der Poesie, sowohl in der Behandlung der Farbe wie der Sprache neue Wege ging, und die inhaltlich sich immer mehr von der Religion emanzipierte, die in der Darstellung antiker Mythologie und ihres ungebundenen Naturlebens, dann aber auch der natürlichen Seite des Menschenlebens sich in der bildenden und redenden Kunst erging. Je mehr der Naturalismus in seinem Einfluß stieg, destomehr machte sich das Interesse an der Natur auch in der Kunst geltend, in dem Realismus der Darstellung, wie in der Behandlung der Technik und in der Auswahl des Inhalts, der die künstlerische Phantasie erfüllt. Auf der einen Seite war hiermit ein großer Fortschritt gegeben, indem das Gebiet der Kunst in der weltlichen Kunst eine ungeheure Erweiterung erfuhr, indem man sich mit Liebe in das Leben der Natur, in die natürliche, empirische Seite des Menschenlebens versenkte, indem man der Technik die größeste Aufmerksamkeit schenkte und sich von allem Unnatürlichen, Künstlichen abwandte, indem sich das Naturgefühl außerordentlich vertiefte. Aber auf der andern Seite hatte der Naturalismus die Folge, daß der Geist der Natur nicht mehr mächtig blieb, daß er an die Natur hingegeben das Naturleben nach allen Seiten durchempfinden wollte, daß er bei bloß

empirischer Wiedergabe des Natürlichen stehen blieb und unter der Wahrheit künstlerischer Darstellung eine bloß empirische Wiedergabe des Lebens und seiner ungelösten Probleme verstand, daß er einem Realismus verfiel, der immer mehr durch das Pikante, Aufreizende, Sensationelle wirkte. Die Romantik in der Kunst machte zwar das subjektive Moment geltend; aber im Grunde ist es das empirische Subjekt mit seinen natürlichen Neigungen, mit seinem natürlichen unbezähmten Unendlichkeitsdrang, das sich in ihr auslebt oder sich von dem Natürlichen in pessimistischer Entsagung abwendet, weil es vor den ungelösten Rätseln und Widersprüchen des natürlichen Lebens zurückschreckt. Wenn aber der Geist des Naturlebens nicht mehr mächtig ist, so wird er schließlich auch in der Technik scheitern. In der Kunst tritt der Einfluß der Weltanschauung nur in der Stimmung des Gefühls in der Richtung der Phantasie hervor. Aber ein Goethe hat darauf hingewiesen, daß der Künstler, um etwas Tüchtiges zu schaffen, selbst etwas Tüchtiges sein müsse, daß „in der Kunst und Poesie die Persönlichkeit alles sei", und er wird gewiß nicht dem Verdacht ausgesetzt sein, daß er die Natur in ihrer Bedeutung für die Kunst vernachlässigt hat. Man kann nun freilich keine künstlerischen Genien heranbilden; man kann nur die Atmosphäre zu schaffen suchen, in der sie gedeihen können. Daß der Naturalismus diese Atmosphäre nicht ist, das wird man zugeben müssen. Es kommt in der Kunst darauf an, daß der Geist frei genug ist, um künstlerische Ideen hervorzubringen, die er in seinem Stoff darstellt. Man kann am ehesten noch die Technik lehren, aber zum Teil ist auch sie durch die ganze Geistesrichtung bedingt. Künstlerische Ideen bringt der Künstler seiner ganzen Weltanschauung gemäß hervor. Es ist auch hier der Geist von entscheidender Bedeutung. Denn was anderes ist das Genie als ein mit mächtigem Gefühl und Phantasie ausgerüsteter Geist, der die Fülle seines eigenen Inhalts in reichen Bildern anschaut und künstlerische Ideen schafft, um sie im Stoff darzustellen. Auch hier kommt es darauf an, daß der Geist Herr seiner selbst sei.

Es ist ferner ein großer Fortschritt, daß auch auf die Theorie der Kunst die empirisch-historische Methode angewendet wird und man auch hier die Entwickelung der Kunst aus ihren Anfängen verfolgt und der psychologischen Analyse des Geschmacks und des produktiven Genies nachgeht. Allein auch hier kann man das Wesen der Kunst nicht aus diesen empirischen Analysen erfassen. Auch der Kunst liegt ein metaphysisches Element zugrunde. Wenn dieses verloren geht, versinkt die Kunst in einen öden Empirismus. In der Welt ist das ideale und das reale Moment vertreten. Die Aufgabe der Kunst ist es, das ideale Moment im Abbild, im schönen Schein darzustellen; sie ist nicht ein Abklatsch der Wirklichkeit, sie stellt ein durch die umgestaltende, idealisierende Phantasie des Künstlers umgebildetes Abbild der Welt dar. Auch die Natur wird durch den Künstler beseelt, sie wird das Abbild einer geistigen Stimmung; der fühlende und anschauende Geist offenbart in der künstlerischen Darstellung, wie er die Welt anschaut, welche Gefühle sie in ihm erweckt, und das wird wieder von seiner Gesamtpersönlichkeit abhängen. Die Richtung des Geschmacks und des produktiven Genies ist durch den Geist des Künstlers bestimmt. So ist also die Kunst ein kompliziertes Gebilde. Sie stellt die Welt dar, wie sie durch die idealisierende Tätigkeit eines künstlerischen Geistes hindurchgegangen ist. Das Weltbild, das sie in einer konkreten Anschauung abspiegelt, entspricht nicht völlig der Wirklichkeit. Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nicht. Aber es hat eine innere Wahrheit. Der Künstler offenbart im Abbild die der Welt zugrunde liegende Einheit, die in allem enthalten ist, und hierin ist die Kunst der Religion verwandt. Wenn sie keine innere Wahrheit hat, nicht die der Welt zugrunde liegende, das konkrete Dasein durchwaltende absolute Einheit ahnen läßt, trotz der schroffsten Gegensätze, ja durch dieselben hindurch ahnen läßt, so fehlt ihr der ideale Schwung. Das ist aber wieder nur einem Geist möglich, der selbst von der Ahnung dieser Harmonie erfüllt ist.

Daß endlich die Anwendung der naturwissenschaftlichen Me-

thode auf die Geschichte sich nicht durchführen läßt, haben Windelband und Rickert schon hervorgehoben. Zwar ist auch in der Geschichte, wie in der Psychologie, ein Stück kausaler Notwendigkeit und wenn die Bedeutung der Bodenbeschaffenheit, des Klimas, der natürlichen Anlagen hervorgehoben wird, so fällt dieses und ähnliches unter den Gesichtspunkt des kausalen Zusammenhanges. Aber andererseits ist die Geschichte doch zugleich die Verwirklichung von Ideen mittels des Naturzusammenhangs. Da kann der kausale Zusammenhang nur als das Mittel in Betracht kommen, durch das sich die Ideen verwirklichen, wie schon im Gebiet des Organischen ähnliches bei der Verwirklichung eines Typus stattfindet. Die materialistische Geschichtsschreibung freilich meint die Ideen auch auf psychophysischem Wege begreiflich machen zu können. Aber so gewiß die Ethik nicht naturalistisch erklärt werden kann, so gewiß kann auch die Geschichte nicht allein mit der kausalen Methode behandelt werden. Die Ideen machen sich in doppelter Weise geltend, einmal insofern sie als bestimmende Faktoren in der Geschichte mitwirken und in diesem Sinne kann man von teleologischer Geschichtsschreibung reden, was ganz etwas anderes ist als wenn man bestimmte einzelne Zwecke in concreto als die leitende Idee von Handlungen ansieht. Ideen beherrschen ganze Zeitalter und geben ihnen ihr Gepräge. Sodann aber schließt diese Betrachtung nach der Meinung vieler ein Urteil über die historischen Ereignisse ein, indem man meint, sie an diesem Maßstab messen zu können, inwieweit sie der leitenden Idee entsprochen haben. So lange in dieser Hinsicht nur eine immanente Kritik geübt wird, kann diese dem historischen Verständnis dienen, indem sich z. B. zeigt, daß die bisher noch unvollständig durchgeführte Idee in der weiteren Folge ihre Konsequenzen zur Reife gebracht hat. Ja es kann auch die Einseitigkeit einer Idee durch die weitere Entwickelung klargelegt werden, indem sie der neu auftauchenden Probleme nicht mehr Herr wird, infolgedessen die Herrschaft verliert und durch eine andere ersetzt wird. Auch das gehört noch der immanenten Kritik zu. Hingegen wäre es durchaus nicht be-

rechtigt, von einem spätern Standpunkt aus nach dessen Maßstabe eine ältere Zeit zu beurteilen. Denn eine solche Beurteilung wird dem Standpunkte der Zeit nicht gerecht, mit der man es zu tun hat, und geht über die geschichtliche Beurteilungsweise in jedem Fall hinaus.

Es ist aber noch ein Moment zu berücksichtigen, das besonders von Rickert bereits ausgeführt wird. Die Naturwissenschaft sucht abstrakte Gesetze und geht den allgemeinsten Grundlagen der Natur, den Grundstoffen und Grundkräften nach. Die physikalischen Energien und die chemischen Elemente bleiben sich in all ihren einzelnen Exemplaren gleich. Etwas anderes ist es schon mit den organischen Wesen, da ein organischer Typus individuelle Modifikationen enthält. In der Geschichte vollends sind es einzelne individuelle Persönlichkeiten, die einer Zeit ihr Gepräge geben, die „epochemachend" wirken. Diese Individuen aber können nicht nach der kausalen Methode verstanden werden. Sie sind eine Einheit und haben einen beherrrschenden Mittelpunkt, von dem aus ihre Taten begriffen werden müssen.

Mir scheint dieser Mittelpunkt die sie leitende Grundidee zu sein, die sie verwirklichen wollen. Es kommt also darauf an, sie von dieser aus zu verstehen und ebenso das Resultat ihrer Wirksamkeit von hier aus zu begreifen. Denn es wird nicht zu leugnen sein, daß diese Ideen das Maßgebende sind, das ihnen ihre Bedeutung verleiht, wenn auch die Art, wie sie dieselben vertreten und durchführen, nicht unterschätzt werden darf. Zugleich aber muß man beachten, daß die von ihnen geltend gemachten Ideen ganze Zeiten beherrschen und daß in der Geschichte auch die Massenwirkungen nicht unbeachtet bleiben können, die von den hervorragenden Individuen ausgehen. Dieser Einfluß wird freilich sehr verschiedenartig sein je nach den Gebieten, um die es sich handelt. Aber soviel wird jedenfalls erhellen, daß die naturalistische Richtung im Gebiete der Geschichte zwar auch fruchtbare Gesichtspunkte eröffnet hat, daß sie aber einer bedeutenden Einschränkung unterworfen werden muß, da man niemals nach der bloß kausalen Methode den Geschichtsprozeß verstehen kann. Das ist umsomehr

der Fall, als die Geschichte keineswegs bloß politische oder gar nur sozial-nationalökonomische Geschichte ist, sondern ebenso den ganzen Prozeß der geistigen Entwickelung nach all ihren Seiten umfaßt.

Wir haben hiermit den Naturalismus in seinen modernen Formen und seinem Einfluß auf die Geisteswissenschaften besprochen und beurteilt. Auch Nietzsche wie der Pessimismus werden erst voll verständlich, wenn man sich klar macht, daß sie dieser weit verbreiteten Strömung angehören. Der letztere zeigt zwar die Tendenz, der naturalistischen Weltanschauung auf negative Weise zu entfliehen, vermag sich aber doch nicht zu einem positiven Geistesgehalt zu erheben (s. o. S. 101). Der erste bejaht das Leben trotz seiner Schattenseiten, ohne den Geist in seiner Selbständigkeit zu bejahen, weil er davon ein Verfallen in das Unnatürliche befürchtet; denn er sieht nicht, daß Geist und Natur füreinander bestimmt sind, und betrachtet den Geist nur als Annexum der physiologischen Beschaffenheit des Menschen (siehe o. S. 188 f.).

Zum Schluß aber sei noch darauf hingewiesen, daß es in der Gegenwart auch Strömungen gibt, die an der Vereinbarkeit von Geist und Natur auf Grund ihres Unterschieds festhalten. Wir wollen diese Vereinbarkeit einmal an der Möglichkeit eines für beide Teile fruchtbaren Friedens zwischen Naturwissenschaft, Religion und Theologie beleuchten, da die religiöse Frage in der letzten Zeit immer mehr in den Vordergrund tritt, und dann noch die Vereinbarkeit von Seele und Leib unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung beider kurz betrachten.

4. Die Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, illustriert an dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion und Theologie und der Wechselwirkung von Seele und Leib.

a. Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion und Theologie.

Wenn der Naturalismus nicht haltbar ist, weil er den Geist in irgendeiner Form der Natur unterordnet oder einordnet und ihm nicht in seiner Eigenart gerecht wird, so muß doch, um Mißverständnisse zu vermeiden, die volle Berechtigung der Naturwissenschaft neben der Geisteswissenschaft anerkannt werden. Das setzt freilich voraus, daß das Naturwissen sich seiner Grenzen bewußt bleibt. Auf diese Grenzen haben Männer der Naturwissenschaft wie Virchow und Du Bois-Reymond energisch hingewiesen. Letzterer insbesondere hat sich dahin ausgesprochen, daß es uns nie gelingen werde, über das Wesen der Materie Klarheit zu gewinnen[1]), da sich die Korpuskularphilosophie und die Atomenlehre in Widersprüche verwickeln. Ebensowenig werde es je gelingen, die Empfindung und das Bewußtsein aus materiellen Vorgängen zu erklären. Ferner hat er außer der Materie und Empfindung, die Bewegung, die Vernunft, die Willensfreiheit als transzendent bezeichnet, meint dagegen, daß der Mechanismus ausreiche, um das Leben zu erklären und die Zweckmäßigkeit auf ihn zurückzuführen. Aber auch das letztere wurde immer energischer bestritten, da eine generatio aequivoca nicht nachzuweisen sei, daher z. B. der Schwede Arrhenius Keimzellen annimmt, die kosmischer Natur seien und ihren Weg auf die Erde gefunden haben, womit freilich für die Erklärung der Entstehung dieser organischen Anfänge nichts gewonnen ist[2]).

[1]) „Über die Grenzen des Naturalismus", „die sieben Welträtsel".

[2]) Daß dem Darwinismus der Neovitalismus entgegentritt, ist schon oben bemerkt worden und die Zahl der Neovitalisten ist im Zunehmen begriffen (Dennert, Hamann, Reinke, Driesch, Hartmann u. a.). Der Darwinismus ist in vielen Punkten bestritten durch die Heterogonie von de Vries, die Ein-

Der monistischen Tendenz stellen andere die Einsicht entgegen, daß die Arbeitsmethoden, die für bestimmte Naturwissenschaften gelten, und die Arbeitshypothesen, die sie voraussetzen, nicht ohne weiteres zur Basis für eine Weltanschauung gemacht werden dürfen, da es keine Universalmethode gebe und die naturwissenschaftlichen Methoden nicht für alle Wissenschaften gelten, da sich weder die Mathematik, noch das Experiment, noch die Beobachtung, noch die auf ihr ruhende Induktion für alle Wissenschaften anwenden lassen.

Aber es kommt nicht nur darauf an, die Grenzen der Naturwissenschaften anzugeben. Das könnte möglicherweise auch so geschehen, daß man die Geisteswissenschaften nicht anerkennte, sondern in den der Naturwissenschaft, sei es gegenwärtig oder für immer, gesteckten Grenzen die Grenzen der Wissenschaft überhaupt fände. Wir wollen zunächst an dem Verhältnis der Naturwissenschaft zu der Religion und Theologie uns das Verhältnis der Naturwissenschaft zu den Geisteswissenschaften klar zu machen suchen.

Hier ist nun daran zu erinnern, daß sowohl die Auffassung der Religion als auch der Begriff der Naturwissenschaft sehr verschieden sind und daß von der Art der Auffasung der Religion und der Naturwissenschaft die Bestimmung ihres Verhältnisses abhängt. Die Interessen der Religion sind nicht in allen Religionen dieselben. Es gibt Religionen, die die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Natur zu ihrem Inhalt haben, und es gibt supranaturale Religionen, die die Natur als Mittel in der Hand Gottes auffassen, über die er verfügen kann, wie er will. Es gibt aber auch — abgesehen von der Weltanschauung — ganz verschiedene Bestimmungen der Aufgabe der Naturwissenschaft. Goethe z. B., der als Naturforscher wesentliche Erfolge gehabt hat, hat das Wort gesprochen: Wer

schränkung der Bedeutung der Selektionstheorie auf das Ausschalten der Unfähigen u. a. Die Deszendenztheorie wird dagegen meistens festgehalten. Aber die neuen Arten sollen sich nach de Vries sprunghaft entwickeln, nicht in allmählichen Übergängen, oder nach anderen unter Benutzung des schon Erreichten einem neuen Typus gemäß sich gestalten.

Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer sie nicht besitzt, der habe Religion. GOETHE ging davon aus, daß die Naturwissenschaft das „ewig Eine" in seinen mannigfachen Offenbarungen erforscht, und daß, wer dies tut, eo ipso zugleich dieses Eine göttliche, in sich selbst Unerforschliche verehrt, was eben Religion ist. Wer dagegen die Naturwissenschaft überwiegend nach der mechanischen Seite betreibt und bei den einzelnen Naturwissenschaften stehen bleibt, der hat keinen Anlaß sich zu der letzten Einheit zu erheben. Im Gegenteil wird der darauf bestehen, daß man in der Naturforschung den kausalen Zusammenhang der in der Natur vorhandenen Erscheinungen, die Gesetze des Naturmechanismus im einzelnen zu ergründen habe, daß man also die Beziehung auf die Gottheit zurückstellen und die natürliche Verkettung im einzelnen erforschen müsse, aber nicht eine Einwirkung einer göttlichen Kausalität einmischen dürfe, die ein asylum ignorantiae sei.

Wenn ferner eine unter dem Empirismus stehende Richtung in der Naturforschung einfach bei den beobachteten Tatsachen stehen bleibt und nicht mehr von der Notwendigkeit der Naturgesetze, sondern nur noch von einer bestimmten Regelmäßigkeit des Geschehens redet, die zwar die Wahrscheinlichkeit der Wiederkehr auch für die Zukunft in sich birgt, die aber keine absolute Garantie für ihre Dauer gibt, so würde diese sich möglicherweise sogar mit einer supranaturalen Religion einverstanden erklären können. Kurz: je nachdem man die Religion und die Naturwissenschaft verschieden bestimmt, wird die Entscheidung über das Verhältnis beider sehr verschieden sein.

Wenn man in abstracto die möglichen Bestimmungen über dieses Verhältnis ins Auge faßt, so können einmal Naturwissenschaft und Religion einander ignorieren, oder sie können miteinander in Kampf stehen, oder sie können sich gegenseitig unter Anerkennung des Eigentümlichen jeden Gebietes beeinflussen und fördern.

Das gegenseitige Ignorieren scheint möglich zu sein, wenn man davon ausgeht, daß die Religion es lediglich mit psycho-

logischen Erlebnissen zu tun habe, deren Wahrheitsgehalt gar nicht in Frage kommt, deren Tatsächlichkeit man aber nicht in Abrede stellen kann. Man müsse diese Tatsachen zwar anerkennen, sie haben aber nichts mit der Naturwissenschaft zu tun und die Naturwissenschaft nichts mit ihnen. Das einemal handle es sich um praktische psychologische Erlebnisse, die gar keinen Anspruch auf Erkenntnis machen, deren objektive Wahrheit man gänzlich dahingestellt sein lassen könnte, das anderemal um rein theoretische Erkenntnisse, die auf Beobachtung beruhen, die denkend verarbeitet wird. Es wird von Vertretern dieser Ansicht als die Großtat KANTS gepriesen, daß er diesen Dualismus zwischen praktischer Vernunft und theoretischem Erkennen aufgerichtet habe. Allein KANT selbst ist bei diesem Standpunkt nicht geblieben und diese Scheidung von Religion und Naturwissenschaft, die als die Lösung des Rätsels gepriesen wird, ist auf die Dauer auch nicht haltbar.

Schon von dem rein psychologischen Standpunkt aus ist eine solche Scheidung zwischen theoretischem und praktischem Bewußtsein nicht haltbar. Denn auch das Wissen von der Natur ist ein psychologischer Vorgang, wenn auch das Wissen nicht bloß psychologisch bestimmbar ist. Aber ebenso ist auch das Einheitsstreben eines der grundlegenden psychologischen Bedürfnisse. So ist schon aus rein psychologischem Gesichtspunkt eine solche Scheidung von Religion als praktischem Verhalten und Naturwissenschaft als theoretischem Verhalten unhaltbar, weil sie das psychologische Einheitsbedürfnis geradezu verletzt.

Aber in Wahrheit bleibt die Religion auch nicht bei diesem rein psychologischen innerlichen Erlebnis stehen, sondern nimmt ein bestimmtes Verhältnis zur realen Natur ein. Das zeigt sich schon darin, daß die Religion Naturreligion sein kann. Dann erlebt sie gerade in dem Naturleben oder in der Naturgesetzlichkeit das Göttliche. Wenn sie aber supernatural ist, so erlebt der Fromme gerade die Eingriffe der Gottheit in die Natur und den Naturzusammenhang als einen besonderen Beweis der Macht Gottes. Nur dann, wenn die Beziehung zu der Natur von der Religion gänzlich ausgeschlossen

würde, oder wenn die Religion sich mit der bloß subjektiven negativen Erhebung über die Natur, mit einer bloß eingebildeten Unabhängigkeit von ihr begnügte, könnte ein Ignorieren stattfinden. Allein im letzteren Falle würde doch die bloß eingebildete negative Freiheit gegenüber der Natur mit der tatsächlichen Abhängigkeit des religiösen Menschen von der Natur in Widerstreit kommen, ein Dualismus, der wie jeder durchgeführte Dualismus unhaltbar ist, weil er dem Einheitsbedürfnis der Vernunft widerspricht. Ob es aber eine wirkliche Frömmigkeit geben kann, die als lediglich psychologisches Erlebnis jede Beziehung auf die Natur ausschließt, ist höchst fraglich. Denn wenn eine Religion die monotheistische Stufe erreichen würde, wäre es sehr schwer möglich, die Gottheit gänzlich außer aller Beziehung zur Natur zu lassen. Denn eine solche Gottheit könnte gar nicht Gegenstand des Vertrauens werden, weil sie keine Macht über die Natur hätte. Wird vollends die Religion ethisch bestimmt, so wird sofort die Beziehung auf die Natur hervortreten, wenn das sittliche Handeln in Betracht kommt, das ohne bezug auf die Natur gar nicht stattfinden kann. Das religiöse Erlebnis läßt sich also gar nicht in der Weise isolieren, wie diese Theorie annimmt, die es außer Konnex mit der Natur und der Naturwissenschaft setzen will.

Dazu kommt, daß die höheren Religionen tatsächlich ihrem Glaubensinhalt einen bestimmten Ausdruck geben im theologischen Erkennen. Wenn nun die Theologie den Inhalt des religiösen Erlebnisses zum klaren Ausdruck bringen soll, so wird dieser Erfahrungsinhalt nicht gänzlich von der Beziehung der Gottheit zu der Natur abstrahieren können. Die Religion würde in ihrem Einheitsbedürfnis nicht befriedigt sein, wenn die Theologie auf jede Beziehung der Gottheit zu der Natur verzichtete, und ein Gott, der nichts mit der Natur zu tun hätte, wäre kein Gott Himmels und der Erde, hätte keine Allmacht. Nur dann ließe sich ein Ignorieren der Naturwissenschaft durchführen, wenn entweder die Theologie auf jeden Wahrheitsgehalt verzichtete und nur mit Phantasieinhalt zu tun hätte oder wenn die Natur nur ein subjektiver Schein wäre, zu dem die Gottheit keine Beziehung hätte.

Allein das religiöse Bedürfnis würde nicht befriedigt sein, wenn es dahingestellt sein lassen müßte, ob es bloß mit Illusionen zu tun habe. Die Naturwissenschaft aber könnte sich ebensowenig mit einer bloßen Scheinnatur begnügen. Jedenfalls würde die christliche Religion sich am wenigsten mit einem solchen Standpunkt zufriedengeben, die niemals sich mit einem bloßen Phantasiegott oder einer bloßen Phantasienatur hat abspeisen lassen.

Sehen wir aber von der Naturwissenschaft aus den Standpunkt des gegenseitigen Ignorierens an! Da hat es auch einen gewissen Schein, wenn man im Gebiet des Naturerkennens von jeder Beziehung auf die Gottheit absieht. Es scheint ja gerade der Vorzug der modernen Naturwissenschaft zu sein, daß sie sich nur mit dem endlichen Kausalzusammenhang abgibt und jede Beziehung auf die Gottheit ausschließt. Allein, wenn sie auch selbst nur diesen Kausalzusammenhang erforscht und sich um die Frage nach einer letzten Einheit gar nicht kümmert, mit der es die Religion zu tun hat, so kann es ihr doch nicht gleichgültig sein, ob dieser strikte Kausalzusammenhang anerkannt wird oder nicht, den die Naturwissenschaft voraussetzt. Denn was soll ihr Forschen nach dem Naturzusammenhang, wenn derselbe immer wieder durch die Gottheit beliebig unterbrochen werden kann! Ein Ignorieren der Religion ist also nicht möglich.

Anders scheint es zu sein, wenn sich die Naturwissenschaft lediglich mit der Konstatierung von Beobachtungen abgibt, diese induktiv unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenfaßt. Denn dann würde sie über die oberflächliche Beschreibung von Tatsächlichem nicht hinauskommen. Dann würde sie gar nicht den Anspruch erheben, allgemein gültige Gesetze zu finden. Sie würde nur mit der empirisch festzustellenden Konstanz bestimmter Naturvorgänge zu tun haben, sie würde bestimmte Verbindungen als konstant beobachtete feststellen, ohne zu behaupten, daß diese Zusammenhänge ausnahmslos bestehen. Von kausaler Verbindung, von Ursache könnte nicht die Rede sein. Denn diese wird nicht beobachtet. Die kausale Verknüpfung würde nichts bedeuten, als daß man empirisch das konstante Zusammensein oder Aufein-

anderfolgen bestimmter Verbindungen beobachtet, deren Notwendigkeit und ausnahmslose Geltung man nicht behaupten könnte. Einer solchen Naturwissenschaft scheint es nun in der Tat gleichgültig zu sein, ob die Religion Ausnahmen von den gewöhnlichen Regeln der Verknüpfung von Erscheinungen konstatieren würde. Hier scheint also jedes Interesse an der Religion ausgeschlossen. Die Naturwissenschaft würde nur eine übersichtliche Zusammenstellung der Beobachtungen sein.

Allein es käme nun doch darauf an, wie weit sich diese Beobachtungen erstrecken, ob sie nicht auch die Physik der Seele umfassen. Wenn die Physik der Seele auch zu den Naturwissenschaften gehört, so wird man nicht bestreiten können, daß die Naturwissenschaft zu der Religion in Beziehung stehe. Denn daß die Religion gar nichts mit der Psychologie zu tun habe, kann man nicht behaupten. Würde man die Psychologie als Zweig der Naturwissenschaft behandeln, so könnte die Naturwissenschaft das religiöse Leben nicht ignorieren, denn dieses würde auch von der Psychologie umfaßt. Die Erkenntnis psychologischer Gesetze oder Regeln würde aber auch für das Verständnis der Religion keineswegs gleichgültig sein, wie sich schon daraus ergibt, daß die Religionspsychologie zu einem besonderen Zweige der Psychologie ausgebildet werden soll. Der Standpunkt des gegenseitigen Ignorierens würde sich auch so keinesfalls durchführen lassen.

Endlich bleibt es aber doch auch fraglich, ob wirklich die Naturwissenschaft sich damit begnügen kann, Beobachtungen zu beschreiben und übersichtlich zusammenzustellen, aber auf jede Erkenntnis des Grundes der Naturerscheinungen zu verzichten. Bis jetzt hat sie es noch nicht vermocht, Arbeitshypothesen von Atomen, vom Mechanismus, von Energien als Formen Einer Energie zu entbehren, die über jede Beobachtung hinausgehen. Ebenso stellt sie allgemeine Gesichtspunkte auf, wenn sie von der Erhaltung der Energie redet, wenn sie die Deszendenztheorie verficht, wenn sie die Voraussetzung macht, daß es Naturgesetze geben könne, um deren Kenntnis sie sich bemüht, denn in concreto tut sie doch immer wieder, als ob ihre Gesetze unverbrüchlich wären.

Wenn sie aber mit solchen Hypothesen arbeitet, setzt sie eben doch wieder den Kausalzusammenhang voraus. Ich habe seinerzeit gezeigt, daß die Naturwissenschaft ohne die Annahme eines festen Kausalzusammenhanges gar nicht bestehen kann und sich selbst auflöst, wenn sie jede Beziehung auf eine metaphysische Basis beseitigt, die eben eo ipso auf einen Zusammenhang mit der Religion führen würde[1]).

Ein gegenseitiges Ignorieren beider Mächte, ein Stellen der Religion auf den Isolierschemel, um ihr so ihr Gebiet frei zu bewahren, ohne mit den Naturwissenschaften in Konflikt zu kommen, ist völlig unmöglich. Die Religion ist ihrer Natur nach zu universell, um solche Absonderung ohne Schaden zu ertragen und die Naturwissenschaft ist ebenfalls zu umfassend in ihren Voraussetzungen und in dem Umfang ihrer Disziplinen, um die Religion gänzlich ignorieren zu können.

So könnte man eine gegenseitige Einschränkung und Kampf um relative Unabhängigkeit in bezug auf das Verhältnis beider Gebiete konstatieren. Auf äußerliche Weise wird von der Religion ein Versuch der Einschränkung der Naturwissenschaft gemacht. Man sagt, die Religion habe es mit göttlicher Offenbarung zu tun. Wo diese in Betracht komme, da müsse die Wissenschaft Halt machen. Was als geoffenbart zu gelten hat, das habe die Religion zu bestimmen. Wo diese Grenze nicht in Betracht kommt, sei die Forschung frei. So hat sich selbst das Vaticanum ausgesprochen. Auch im Protestantismus sind die Grenzen beider Gebiete so bestimmt worden. Die Schrift war absolute Autorität und ihre Offenbarung war die Grenze für die naturwissenschaftliche Forschung. Und wenn man auch gegenwärtig diesen Anspruch aufgegeben hat, so versucht man doch wenigstens noch den Kern der Offenbarung über das Verhältnis Gottes zur Natur festzustellen. So wird z. B. der alttestamentliche Schöpfungsbericht, nicht im einzelnen, aber nach seiner Grundidee, der Schöpfung für Offenbarung gehalten. So wird nicht selten von

[1]) Vgl. meine Enzyklopädie der Philosophie. S. 94, 114.

der Theologie der Naturwissenschaft das Recht abgesprochen, eine unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs vorauszusetzen. So wird noch vielfach die Erhörlichkeit des Gebets als Grenze für die Gesetzmäßigkeit der Naturordnung in Anspruch genommen, eine Auffassung, die auch heute noch in bezug auf Krankenheilungen aufrechterhalten wird. Überhaupt läßt sich noch oft die Behauptung vernehmen, Gott müsse als lebendiger jederzeit in den Naturlauf eingreifen können, müsse den Menschen stets nahe sein und könne nicht durch Naturgesetze in seiner Handlungsweise gebunden sein. Das ist am sichersten da der Fall, wo die Religion supernaturalen Charakter hat.

Ebenso sucht nun aber auch die Naturwissenchaft Grenzen für die Religion und Theologie zu ziehen, insofern sie eine völlig selbständige Erforschung der Natur in Anspruch nimmt. Schon Baco hatte die Theologie ausgeschaltet, indem er sie als eine der Gottheit geweihte unfruchtbare Jungfrau bezeichnete. Diese Selbständigkeit beruht auf der Anerkennung des Naturzusammenhanges und der eigenen wissenschaftlichen Methode. Die Wissenschaft läßt sich nicht von der Religion oder Theologie die Grenzen vorschreiben, innerhalb deren sie ihre Forschung vollziehen darf. Sie nimmt für sich das Recht in Anspruch, Zusammenhang und Gesetzmäßigkeit in der Natur vorauszusetzen. Sie verlangt Freiheit der Bewegung in der Erforschung der Kausalzusammenhänge. Kopernikus stellte die bisher angenommene zentrale Stellung der Erde in Abrede. Melanchthon widersetzte sich dieser Ansicht, so sehr er sich im allgemeinen der aufblühenden Naturwissenschaft erfreute, weil die Kopernikanische Ansicht mit der Schrift nicht übereinstimme. Die neuere Theologie hat den vom Standpunkte der Schrift berechtigten Widerspruch Melanchthons fallen lassen, weil sie zwischen dem, was bedeutungsvoll für den religiösen Glauben sei und was nicht, unterscheidet und die Auktorität der Schrift auf das religiös Bedeutsame einschränkt. Hier zeigt sich zwar eine Nachgiebigkeit gegen die Naturwissenschaft in quantitativer Hinsicht. Aber da die Theologie bestimmt, was religiös bedeutsam sei, und das religiös Bedeutsame und die hierauf bezüg-

lichen Schriftaussagen Auktorität bleiben, wenn auch ihr Geltungsbereich eingeschränkt wird, so will sich die Naturwissenschaft damit nicht begnügen. Sie fordert prinzipielle Anerkennung ihrer Forschungsfreiheit.

Es ist überflüssig darauf hinzuweisen, daß die Geschichte einen langen Streit zwischen Naturwissenschaft und Theologie zeigt, daß sich die Naturwissenschaften in fortschreitendem Maße ihre Selbständigkeit erobert haben. Man darf aber auch nicht vergessen, daß die moderne Naturwissenschaft die Selbständigkeit des Geistes voraussetzt und daß diese gerade von der christlichen Religion trotz des gegenteiligen Scheines ausgebildet wurde. So ist es auch begreiflich, daß sich der Streit der beiden Mächte friedlich lösen läßt.

Einmal beanspruchen die Naturwissenschaften mit Recht für ihre konkreten Forschungen nach exakter Methode volle Selbständigkeit, können also in ihren Forschungen nicht durch die Religion oder Theologie, nicht durch Rücksicht auf biblische Aussagen sich bestimmen lassen, ohne ihrer exakten Forschungsmethode untreu zu werden. Sie haben es nicht mit der letzten absoluten Ursache zu tun, sondern mit all den einzelnen Verkettungen, sie untersuchen die einzelnen Gebiete der Natur, sowie die Grundstoffe, Grundkräfte, Grundformen, die der denkende Geist heraushebt, bis auf die einzelnen Fragestellungen an die Natur in dem Experiment, die Einteilung in die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft, der beschreibenden oder Naturgeschichte und der Naturlehre, die es mit dem Versuch der Erklärungen der Naturvorgänge, ihres Werdens in den einzelnen Naturgebieten zu tun hat. Diese denkende Bearbeitung des naturwissenschaftlichen empirischen Materials, ohne die es keine Naturwissenschaft gibt, muß völlig frei der Naturwissenschaft überlassen bleiben. Ob ferner die mechanische, die dynamische oder die teleologische Naturbetrachtung anzuwenden sei, hat diese selbst zu entscheiden, und nichts soll sie hindern, wenn sie versuchen will, zu sehen, wie weit sie mit der einen oder anderen Betrachtungsweise kommt. Die Teleologie in die Physik oder Chemie einzumischen dürfte

zwar schädlich sein, wie es auch auf die Dauer nicht angehen mag, in der Zoologie, Botanik, Biologie die Teleologie auszuschließen. Aber darüber haben die Naturforscher zu entscheiden, und die Geschichte zeigt, daß sich die Einseitigkeiten im weiteren Verlauf immer wieder ausgleichen: auf die Goethe-Schellingsche dynamisch-teleologische Naturbetrachtung folgte die mechanische; diese wurde durch die energetische und neuerdings die neovitalistische ergänzt. In diesen Prozeß soll sich aber die Theologie und Religion nicht einmischen. Die Naturwissenschaft setzt für ihr Suchen von Gesetzen die Gesetzmäßigkeit der Natur voraus. Denn es wäre ganz vergeblich, nach Gesetzen und noch dazu nach mathematisch bestimmten Gesetzen zu forschen, wenn man nicht die Gesetzmäßigkeit der Natur voraussetzte, und auch das muß die Theologie anerkennen. Wenn freilich die Naturwissenschaft selbst sich nur an die Sinnenbeobachtung hält und das Gesetz im strengen Sinne nicht annimmt, sondern nur von einer Gewohnheit des Geschehens und möglichst konstanten Verbindungen redet, wenn sie alles, was über die Sinneserfahrung hinausgeht, für bloße Hypothese erklärt, so ist von einer solchen nur übersichtlich die Beobachtungen beschreibenden Naturwissenschaft, keine unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit vorausgesetzt und daher auch eine freie göttliche Aktion, und jedes Wunder als möglich zugestanden. Aber es fragt sich sehr, ob der Religion mit einer solchen Konzession von solchen Prinzipien aus gedient wäre. Denn als ethische Religion muß sie selbst eine Natur fordern, auf deren Gesetzmäßigkeit der sie nach ihren Gesetzen behandelnde Geist sich verlassen kann. Und wenn nur das mit den Sinnen Beobachtete Geltung haben soll, so kann sich auch die Skepsis mit Recht gegen das Objekt der Religion wenden, das niemand beobachten kann. So hätte man Wunder gerettet und den Wundertäter verloren. In Wahrheit macht aber doch jede Naturwissenschaft die Voraussetzung, daß es Gesetze gibt, und durch diese Vorstellung werden manche hergebrachte Vorstellungen der Religion beseitigt. Allein die früheren supernaturalen Voraussetzungen besonderer Wirksamkeit Gottes auf die Natur halten nicht mehr Stand, sind aber auch

nicht mehr nötig. Früher mochten solche Eingriffe Gottes als Gegengewicht gegen die dunkle Naturmacht gelten; mittels ihrer konnte sich der Geist über die Natur erheben. Das ist jetzt nicht mehr nötig, da gerade auf Grund ihrer Gesetzmäßigkeit die Natur jetzt Gegenstand objektiver Erforschung und Beherrschung geworden ist. Nur wenn die Annahme des strikten Naturzusammenhanges die Wirksamkeit Gottes überhaupt ausschlösse, wäre die Religion gefährdet. Das ist aber durchaus nicht der Fall, wenn man annimmt, daß sich gerade in dem Naturzusammenhang die Gottheit in ihren Werken offenbart, indem sie die Wechselwirkung aller Naturobjekte dadurch ermöglicht, daß sie die diese Wechselwirkung erzeugenden Ursachen in ihrem Zusammenhange ordnet und hervorbringt.

Wenn nun aber die Zoologie, die vergleichende Anatomie mit der Deszendenzlehre hervortreten und den Menschen in eine Reihe mit den Tieren stellen, wenn die Psychologie Psychophysik wird und von psychologischem Mechanismus die Rede ist, ist da nicht das Interesse der Religion gefährdet? Das wäre nur dann der Fall, wenn das gesamte Seelenleben in psychologischen Mechanismus aufgelöst würde oder wenn die Deszendenzlehre das charakteristische Wesen des menschlichen Geistes in Abrede stellte.

Allerdings ist in alledem eine Beeinflußung der Religion enthalten, die sich diese gefallen lassen kann, weil hier kein vitales Interesse der Religion verletzt wird. Die Religion muß darauf verzichten, durch göttliche Offenbarung über den Hergang des Naturprozesses orientiert sein zu wollen, ja im Gegenteil annehmen, daß durch die Naturwissenschaft über die Art der göttlichen Wirksamkeit in der Natur neues Licht verbreitet werden könne, weil die Naturwissenschaft über die Art der Wirksamkeit der Naturobjekte, über die Naturgesetze, über die Naturordnung, wie sie sich mit Hilfe der sekundären Kausalitäten vollzieht, aufklärt und zum Bewußtsein bringt, daß die Wirksamkeit Gottes stets durch die gesetzmäßige Wirksamkeit der von ihm geschaffenen Naturobjekte vermittelt ist, daß er aber nicht unmittelbar durch

eine besondere Tätigkeit ad hoc Veränderungen in der Natur hervorbringt, sondern durch die von ihm geordnete Wirksamkeit der gesetzmäßig wirkenden Naturkräfte[1]). Hier bedarf die Neigung der Popularreligion, auf direkte unmittelbare Einwirkungen Gottes zurückzugehen, einer Remedur, und die Theologie kann eine Bereicherung erfahren, sofern die Art der Wirksamkeit Gottes wahrer aufgefaßt wird. Sofern aber die psychologische Seite der Religion nach ihrer Gesetzmäßigkeit untersucht wird, wird auch hier die Art der Wirksamkeit Gottes in der Seele, wie sie durch die psychologischen Gesetze vermittelt ist, zur Erkenntnis gebracht.

In der Tat hat sich nun aber auch ein großer Teil der neueren Theologie auf diesen Standpunkt gestellt. Schon der Rationalismus hat die Theologie auf das religiös Bedeutsame einzuschränken gesucht, während früher die Theologie kosmische, naturwissenschaftliche wie psychologische Fragen mit Berufung auf die Bibelauktorität behandelt hatte. Durch die Untersuchung des Wesens der Religion gewann man einen Maßstab für das religiös Bedeutsame und sah ein, daß Offenbarungen über naturwissenschaftliche Fragen nicht erwartet werden können. Auch Schleiermacher hat zwischen dem religiös Wichtigen und Unwichtigen unterschieden, und zwar die Erlösung von der Schwäche des Gottesbewußtseins durch Christus für wesentlich, dagegen die im apostolischen Glaubensbekenntnis besonders hervorgehobenen Wunder, die an Christus geschehen sein sollen, für religiös irrelevant erklärt. Er hat ferner den Satz betont, daß es nicht frömmer sei, extraordinäre Wirksamkeit Gottes anzunehmen als Gottes Wirksamkeit in dem Naturzusammenhang zu sehen; denn man könne nicht Gott im einzelnen in den Naturzusammenhang direkt eingreifend vorstellen, ohne ihn zu verendlichen. Auch viele andere Theologen haben selbst da, wo sie meinten, besondere Taten Gottes anerkennen zu müssen, doch nicht eine Verletzung der Naturgesetze zugegeben, da die göttliche Wirksamkeit dem Naturzusammenhang Neues einfüge, ohne den Naturzusammenhang aufzuheben, Neues, für das derselbe

[1]) Von der Wirksamkeit des Geistes auf die Natur, die die Naturgesetze voraussetzt, ist unten die Rede.

empfänglich sei. Der orthodoxe Lutheraner Hofmann[1]) hat in seiner Ethik sogar die Forderung aufgestellt, daß der Naturforscher nicht durch Rücksicht auf die Vorstellungen der Schrift, sondern nur durch Rücksicht auf seine Wissenschaft sich bestimmen lassen dürfe und nur an die mit den richtigen Forschungsmethoden gefundenen Resultate gebunden sei. Kurz: die Erkenntnis der Naturgesetze führt in der Religion dahin, daß Gott als der Urheber der Gesetze zu begreifen sei, der die Dinge so geschaffen hat, daß sie gesetzmäßig wirken. Dabei ist freilich noch zwischen den Naturgesetzen und dem Naturzusammenhang zu unterscheiden. Denn jene drücken notwendige konstante Betätigungsarten der Naturobjekte aus, während der Naturzusammenhang eine solche bunte Mannigfaltigkeit bietet, daß keines der Gesetze rein für sich zur Wirkung kommt. Die Naturgesetze sind abstrakt im Verhältnis zu der konkreten bunten Welt. Der Zusammenhang der Dinge, wie er in der Wirklichkeit hervortritt, ist auf die Wechselwirkung der Weltobjekte zurückzuführen, diese vermögen wir nicht mehr im einzelnen als gesetzmäßig zu erkennen. Hier hat die Naturwissenschaft ihre Grenze. Daß gerade diese einzelnen Dinge aufeinanderwirken, daß sie so zusammentreffen, das ist naturwissenschaftlich nicht mehr zu begründen. Hier kann man nun nur nach Analogie mit der Gesetzmäßigkeit schließen, daß auch diese Zusammenordnung im einzelnen gesetzmäßig bestimmt sei. Wenn wir auch nicht wissen, warum jetzt gerade so viele Wasserteile in diesem Flusse herabfließen, so wissen wir doch, daß sie alle in der Schnelligkeit ihres Fließens durch bestimmte Gesetze bestimmt sind, daß es ganz bestimmte Gründe hat, warum jetzt dieses Quantum und zu einer andern Zeit ein kleineres und größeres Quantum herabfließt usw. Wir setzen also überall dieselbe Gesetzmäßigkeit auch in der konkreten Kompliziertheit des

[1]) Vgl. seine theologische Ethik S. 317. „Es ist nichts weniger als christlich, wenn ein Naturforscher Ergebnisse seiner Wissenschaft unterschlägt, weil er sie nicht mit dem Inhalt der heiligen Schrift zu vereinbaren weiß. Jede Forschung, die durch Motive bestimmt wird, die außer ihr gelegen sind, sind vom Übel."

Zusammenstoßes der einzelnen Dinge voraus. Auch diese Anordnung und Kombination der Dinge wird auf die Zusammenordnung durch die Gottheit zurückgeführt. So hat sich die Theologie mit der Naturwissenschaft immer mehr in ein friedliches Verhältnis gesetzt.

Aber ebenso steht die Religion der Naturwissenschaft nicht nur nicht im Wege, sondern sie fördert auf ihre Weise die Naturwissenschaft[1]). Zwar gilt das nicht von jeder Religion, sondern von der christlichen im Gegensatz sowohl zu der Naturreligion wie zu der intellektualistisch ästhetischen Religion mit dualistischem Hintergrund, der hellenischen, endlich zu der rein supernaturalen jüdischen und muhammedanischen Religion. Ich muß hier noch einmal an früher Gesagtes (s. o. S. 199 ff.) erinnern. Wenn man hier den Einfluß der Religion bemessen will, so kann es sich nur um die Punkte handeln, wo eine universale Betrachtung für die Einzelwissenschaft von Bedeutung ist, also um die gesamte Schätzung und Beurteilung der Natur vom religiösen Standpunkt aus. Wenn eine Religion den Menschen von der Natur, sei es von Naturgeistern oder auch von ihrem gesetzmäßigen Verlauf schlechthin abhängig macht, so entstehen falsche Formen der Wissenschaft, wie es z. B. geschah, wo man die Gesetzmäßigkeit im Lauf der Gestirne als etwas Göttliches verehrte. Da wurden die Gestirne zu den Leitern des Menschenlebens, und es entstand die Pseudowissenschaft der Astrologie, der selbst ein Melanchthon noch anhing. Solange man das Leben der Natur miterleben wollte, war der religiöse Affekt viel zu mächtig, als daß man sich zu ruhiger Beobachtung hätte erheben können. Solange die Natur selbst für göttlich gehalten wurde, konnte man sie als göttlich erleben, aber nicht erforschen. Aber auch die supernaturale Religion konnte der Naturwissenschaft nicht günstig sein. Denn da machte der übernatürliche Gott mit der Natur, was er wollte, und wenn man auch hierdurch Unabhängigkeit von der Natur, erreicht, weil man

[1]) Hierüber hat Harms in seiner nachgelassenen Naturphilosophie bedeutendes gesagt.

glaubt mit Hilfe der Gottheit ihrer Herr zu werden, wenn man Gottes Willen tut, so entsteht doch noch keine Naturwissenschaft. War sie das Produkt eines übernatürlichen Willens, so konnte man nicht auf die Idee kommen, ihre Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Die jüdische Lehre von der Schöpfung bietet zwar einmal den Vorteil, daß die Natur nicht dualistisch aufgefaßt wird, daß in ihr nicht irgendein unbezwingbarer finsterer Grund, der dem Menschen ein Grauen erweckt, wirksam ist, sodann den, daß man die Natur als Produkt Gottes nicht selbst als etwas Göttliches ansieht. Einerseits ist es der Mühe wert, sich mit ihr zu befassen, da sie ein Produkt Gottes ist, andrerseits wird es möglich, sie zu benutzen, weil der Mensch nicht mehr von ihr schlechthin abhängig ist. Das Judentum zeigt auch, daß man die Herrschaft über sie als berechtigt anerkennt und sich auch mit ihrer praktischen Bearbeitung abgibt. Aber da sie nur ein Mittel in der Hand Gottes ist, um Strafen und Lohn auszuteilen, und das Judentum überhaupt praktisch orientiert ist, kam es hier nicht zu einer Naturwissenschaft.

Die Hellenen aber überließen die Beschäftigung mit der halb dualistisch gedachten Natur als banausisch den Sklaven, und erkannten sie nur insoweit als wertvoll an, als in ihr die Vernunft sich geltend machte und sie fähig war, ästhetischer Ausdruck der Ideen zu sein. Die Anfänge der Naturwissenschaft bei den Griechen reichen soweit, als in der Natur ein Vernunftgesetz gefunden wird. Dagegen wird sie nicht in ihrer besondern Eigentümlichkeit erkannt; die Materie wird noch dualistisch als ein fremdes, der Vernunft unfaßbares Element aufgefaßt[1]), als ein *μὴ ὄν*, ein *δυνάμει ὄν* So kam es zu keiner Erkenntnis des Wesens der Natur. Weder der jüdische Voluntarismus noch der griechische Intellektualismus war für Hervorbringung einer selbständigen Naturwissenschaft geeignet.

[1]) Wenn sich auch Naturbeobachtung bei den Griechen findet, ja sogar eine anatomische Schule in Alexandrien eine Zeitlang blühte, so haben sie doch keine exakte mechanische Wissenschaft, sondern im wesentlichen Naturphilosophie. Vgl. die interessanten Ausführungen bei Harms, die Philosophie seit Kant. S. 46 f.

Im Christentum kamen zu der Schöpfungslehre noch neue Momente hinzu. Einmal vereinigte dasselbe das intellektuelle und das voluntaristische Interesse; wenn es den Geist selbständig stellte, so war es nicht bloß die praktische, sondern auch die theoretische Seite des Geistes, die zur Geltung kam, und das mußte schließlich auch der Behandlung der Natur zugute kommen. Das konnte sich aber erst zeigen, als das Christentum sich in der Welt eingebürgert hatte. Denn — und das ist das Zweite — das Christentum war von Anfang an keineswegs bloß eine transzendente Religion, sondern es betonte neben Gottes Erhabenheit auch seine Immanenz in der Welt und stellte auch in dieser Hinsicht eine höhere Synthese der Religionen der einseitigen Transzendenz und der einseitigen Immanenz dar. Anfangs erschien das Christentum in seinem Gegensatz gegen die bisherige Welt zwar mehr transzendent und weltfremd. Allein in seiner weiteren Entwicklung machte sich immer mehr die immanente Richtung zugleich geltend, das Interesse an der Welt und mit ihm auch das Interesse an der Natur. Hier war nun die Lehre von der Schöpfung in Verbindung mit der Selbständigkeit des Geistes der Boden, auf dem eine mechanische Naturwissenschaft entstehen konnte, für die eine eigene Methode ausgebildet wurde. Der schaffende Gott ist nicht bloß der Herr, der die Natur nach seinem Willen behandelt; vielmehr offenbart er auch in der Natur seine Intelligenz; in ihrer Gesetzmäßigkeit zeigt sich die göttliche Aktion, er ist auch der Natur immanent und betätigt sich fortgesetzt in ihrer Gesetzmäßigkeit. Der sich selbst erfassende Geist unterschied sich nun zwar auch von der Natur und wurde auf die charakteristischen Merkmale der Natur aufmerksam, erkannte aber in dem mechanischen Naturzusammenhang zugleich ein Resultat göttlichen Wirkens an. So trat nun neben die Geisteswissenschaft eine selbständige Naturwissenschaft und man erkannte als die Basis der Natur den mechanischen Zusammenhang. Das war der Standpunkt des Cartesius. Hiermit hatte man dasjenige herausgefunden, wodurch die Natur am meisten ihre Selbständigkeit im Unterschied vom Geist zeigt. Daß man aber nicht bei der mechanischen Naturauffassung

allein stehen blieb, ist oben schon bemerkt worden (siehe oben S. 205).

Im Gebiete der christlichen Religion war dann besonders der Protestantismus der für die Naturwissenschaft günstige Boden, weil in diesem sich erst das Interesse an der Welt energisch geltend machte. Hier tritt die Differenz der lutherischen und reformierten Denkweise fruchtbringend hervor, und beide zusammen haben erst der Naturwissenschaft von der Religion aus freie Bahn ermöglicht. Man hat den Deutschen nachgesagt, daß sie zu einem pantheistischen Naturgefühl hinneigen und daß bei ihnen die Naturwissenschaft zugleich spekulativen Charakter annehme und zur Naturphilosophie werde, welche die Einheit des Naturlebens zu erfassen sucht, wie es sich dynamisch und teleologisch betätigt, welche auch in dem Naturleben eine Offenbarung der Gottheit sieht. Diese Denkweise entspricht dem Luthertum, das geneigt ist, auch die Natur zum Träger des Göttlichen zu machen. Schelling und Goethe haben diese Naturauffassung vertreten. Dagegen neigt der reformierte Protestantismus mehr dazu, die Differenz zwischen dem Schöpfer und der Kreatur hervorzuheben und die Natur insbesondere in ihrem Unterschiede vom Geiste, in ihrer Eigenart zu fixieren. Hier konnte sich besonders der Sinn ausbilden für das feste, durch Gottes schöpferische Tätigkeit nach der voluntas ordinata einmal geordnete Naturgesetz. Auf dieser Basis, die jeder Vermischung von Gott und Kreatur, von Geist und Natur abhold, die Natur in ihren gesetzmäßigen Schranken festhalten wollte, wurde die Eigenart der sekundären Kausalitäten im Unterschied von der göttlichen geltend gemacht. Hier konnte sich ein Bewußtsein von der kausalen Gesetzmäßigkeit der Natur im Unterschied vom Geiste entwickeln. Und das wurde um so bedeutsamer, je energischer die Selbständigkeit des Geistes betont wurde, der die Natur in ihrer Eigenart erforschen kann, um sie zu benutzen, und je mehr auch die sittliche Aufgabe der Erkenntnis und insbesondere auch der Naturerkenntnis von Calvin betont wurde. Man kann vielleicht sagen, daß unter den Philosophen Kant in der neueren Zeit der kausalen Naturgesetzlichkeit am

meisten das Wort geredet hat, ohne deshalb die Teleologie und die Selbständigkeit des sittlich-religiösen Geistes preiszugeben. Wenn ferner SCHLEIERMACHER das absolute Abhängigkeitsbewußtsein mit der Anerkennung des gesetzlichen Naturzusammenhanges kombiniert, in dem sich die göttliche Allmacht betätigt, so hat er in seiner Weise den Standpunkt der Transzendenz und der Immanenz Gottes verbunden. Kurz: man kann den Satz wohl verteidigen, daß die Religion auf ihre Weise erst dasjenige Bewußtseinsniveau hervorbringt, auf dem eine umfassende Naturwissenschaft gedeihen kann, die sowohl das kausal-mechanische, wie das dynamisch-teleologische Gebiet umspannt.

So ergibt sich als Resultat, daß auf Grund der Selbständigkeit beider Gebiete eine gegenseitige Beeinflussung von Religion und Naturwissenschaft stattfinden kann, indem die Religion und die sie vertretende Theologie dessen eingedenk bleibt, daß die Erkenntnis der Natur zugleich die Erkenntnis der Art der göttlichen Wirksamkeit befördert, daß es aber nicht ihre Aufgabe ist, die methodische Naturforschung durch unnötige Eingriffe zu stören, während die Naturwissenschaft dessen eingedenk bleibt, daß die christliche Religion das Bewußtsein dermaßen befreit, daß es sich unbefangen der Erforschung der Natur hingeben kann. Freilich muß man dabei zugleich im Auge behalten, daß die Erkenntnis der Natur nichts an sich wertfreies, sondern eine gottgewollte Aufgabe ist, die mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln wie jede sittliche Aufgabe als Selbstzweck betrieben werden muß, daß die Religion als ethische Religion eine solche Forschung als eine gottgewollte Aufgabe ansehen muß.

Geradeso wie sich eine gegenseitige Förderung von Naturwissenschaft und Religion unter Wahrung der eigentümlichen Selbständigkeit beider durchführen läßt, so kann man dasselbe von dem Verhältnis der Naturwissenschaft zur Ethik, zur Pädagogik, Ästhetik und Geschichtswissenschaft sagen. Auch hier bringt die Naturwissenschaft eine Fülle neuer Gesichtspunkte, ohne daß deshalb die Selbständigkeit des Geistes aufgehoben zu werden braucht, der in jedem dieser Gebiete auf seine Weise unter Be-

rüchsichtigung der Naturgesetze sich betätigt. Statt dies im Einzelnen für all diese Gebiete durchzuführen, will ich zum Schluß noch auf die prinzipielle Grundfrage nach dem Verhältnis von Geist und Natur, von Seele und Leib unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung der beiderseitigen Faktoren eingehen.

b. Wechselwirkung von Leib und Seele.

Daß die Theorie des Parallelismus nicht haltbar ist, weil sie der Selbständigkeit des Geistes nur scheinbar gerecht wird, haben wir oben gesehen. Die Theorie der Wechselwirkung ist bemüht, jede der beiderseitigen Größen in ihrer vollen Eigentümlichkeit zu belassen. Hier wird der physische Kausalnexus als durch den Geist bestimmbar angesehen und ebenso auch eine Rückwirkung dieses Kausalnexus auf den Geist durch die Vermittelung des psychologischen Mechanismus angenommen. Hier sind beide Seiten für einander bestimmt. Die Natur ist zugänglich für die Einwirkung der Vernunft und umgekehrt, weil auf Seiten der Natur selbst eine vernünftige Gesetzmäßigkeit besteht, die Natur in der Teleologie ausmündet und ebenso dem Geiste ein psychologischer Mechanismus zur Verfügung steht, durch den er mit der Natur in Verbindung treten kann. Der Geist kann in der Natur sich zweckmäßig, sei es unbewußt, sei es bewußt, betätigen, weil die Natur für seine Einwirkung empfänglich ist, und er auch der Einwirkung der Natur durch Vermittelung seines psychologischen Mechanismus zugänglich ist.

Man hat gegen die Annahme der Wechselwirkung das Gesetz der Erhaltung der Energie ausgespielt. Um dieses konsequent durchzuführen, könnte man den Geist nur als eine besondere Art von Energie ansehen, die wie alle anderen Energien unter dem Gesetz der Äquivalenz steht. Diese Ansicht von Ostwald wird aber der Selbständigkeit des Geistes nicht gerecht. Andere haben gemeint, die Konstanz der Energie im natürlichen Gebiete durch die Annahme feststellen zu können, daß durch die Einwirkung des Geistes keine Veränderung in der Quantität der physischen Energie eintrete, da

es sich nur um eine Veränderung der Richtung handle, durch welche das Quantum der Energie nicht angetastet werde[1]). Indes wird es schwer begreiflich zu machen sein, daß ohne eine Veränderung des Quantums der Energie eine Veränderung der Richtung der Energie durch geistige Einflüsse zustande kommen soll. Man wird vielmehr zugeben müssen, daß sich die Konstanz des Energiequantums ändert, wenn man eine Einwirkung des Geistes annimmt. Würde man den Geist selbst nur als eine Art der Energie ansehen können, so könnte man die Äquivalenz festhalten. Aber wenn die Seele von dem Leibe qualitativ verschieden ist, so ist diese Äquivalenz um so mehr ausgeschlossen, als der Geist bisher nicht Vorhandenes neu setzt, indem er Zweckideen verwirklicht. Das erkennt auch Stumpf an, daß man die qualitativen psychologischen Bestimmtheiten nicht in die Energiebetrachtung einbeziehen kann. Das Charakteristische der Tätigkeit des Geistes ist seine aus der Einheit heraus das Mannigfaltige gestaltende Tätigkeit. Vermöge derselben bildet er einer unbewußten Zweckidee gemäß unter Benutzung der Naturelemente und ihres mechanischen Aufeinanderwirkens den Leib und durch die Vermittelung des Leibes übt er seine Wirkungen auf die gesamte Natur aus. Die Voraussetzung dieser Ansicht ist, daß der Mechanismus der Natur nicht in sich abgeschlossen sein kann, sondern der Einwirkung der geistigen Tätigkeit offensteht. Schon Kant hat gezeigt, daß nichts hindere eine Ursache anzunehmen, die in dem Kausalzusammenhange eine neue Reihe anfangen könne. Es handelt sich hier hauptsächlich um drei Fragen, einmal um die Bildung des leiblichen Organismus, sodann um die Stufenreihe der Organismen oder um die Frage, wie die Stufenreihe der Seelen zu begreifen sei, die sich einen Organismus anbilden, endlich um die Wirkungen des Geistes mittels des psychophysischen Organismus auf die Natur und die Einwirkung der Natur auf den Geist.

Was das Erste angeht, so sind schon im Naturmechanismus verschiedene Formen: die elementarste und darum allgemeinste

[1]) So Driesch, Wentscher u. a.; auch v. Hartmann, soweit letzterer die Wechselwirkung zugibt.

Form ist die Bewegung; aber auch in den physikalischen Energien betätigt sich der Mechanismus, nicht minder in den chemischen Veränderungen. In beiden spezialisiert sich die Bewegung auf bestimmte Weise. Hierzu kommt nun bei den organischen Gebilden als eine neue Form, wie die mechanische Tätigkeit reguliert wird, die zunächst unbewußte Idee des Typus, der in den Formen mechanischer, physikalischer, chemischer Gesetzmäßigkeit einen in sich abgeschlossenen Organismus hervorbringt. Die Teleologie ist nicht eine Zerstörung des Mechanismus, sondern sie setzt die Gesetzmäßigkeit der mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen voraus und weiß sie nur durch eine Idee, einen Individualtypus auf eigentümliche Weise zu vereinigen. Was schon hier gefordert wird, ist die Anerkennung, daß das Gebiet des Mechanismus nicht schlechthin abgeschlossen sei, daß aber jede äußere Einwirkung auf den Mechanismus nur in mechanischen Formen vor sich gehe.

Was aber die Reihe der Organismen angeht, so reicht hier die rein mechanische Deszendenztheorie schwerlich aus. Dagegen wird jeder neu eintretende Typus sich da dem Zusammenhange einfügen, wo für ihn schon die meisten Vorbereitungen getroffen sind, und so wird die ganze Reihe eine Entwickelungskette darstellen. Es entstehen immer vollkommener organisierte teleologische Gebilde, von denen das jedesmal vollkommenere sich an die bisher erreichten Typen anschließt, bis der menschliche Typus erreicht ist, so daß unter Abänderung der bisherigen höchst organisierten Zellenkomplexe nach dem bestimmten Typus menschliche Leiber sich bilden. Wenn man aber die ganze Kette dieser Typen übersieht, so wird man hier im Interesse der Einheit annehmen müssen, daß aus einer letzten Einheit einerseits Atome hervorgehen, die in mechanischer, physikalischer, chemischer Wechselwirkung stehen, anderseits seelische Potenzen, die in die mechanische Wechselwirkung eingreifen, und immer vollkommenere Gestalten aus den bisherigen Kombinationen bilden, bis die menschliche Seele erreicht ist, die den Menschenleib im Anschluß an die bisherigen Organismen gestaltet.

Kurz: In dem Weltsegment, das wir kennen, finden sich mechanische und teleologische Aktionen, die aus der höchsten Einheit hervorgehen. Die Natur zeigt durch ihre Steigerung, wie der Mechanismus der beständigen Steigerung der teleologisch bestimmten Typen dient, bis in dem Menschen unter Benutzung des Erreichten die höchste typische Gestalt mit Hilfe des Mechanismus erreicht ist.

Hier ergiebt sich nun aber noch eine Steigerung auf der seelischen Seite, von dem unbewußten zu dem bewußten Zustand. Der individuelle Geist erfaßt sich selbst auf Grund des Zusammenhanges mit seinem Leibe, unterscheidet sich von seinem Leibe und setzt sich zu demselben in das Verhältnis, daß er seine Zweckbegriffe mittels seines Leibes und dessen Einwirkung auf die äußere Natur zur Durchführung bringt. Hier tritt nun die Einwirkung des Geistes auf die Natur hervor, zunächst auf den eigenen Leib, die auf der Voraussetzung ruht, daß der Geist in den Mechanismus eingreifen kann, nicht bloß um den Leib zu gestalten, sondern auch um auf den gestalteten Leib und durch ihn auf die Natur einzuwirken, und zwar ist das deshalb möglich, weil dem Geist ein psychologischer Mechanismus zur Verfügung steht, der die Brücke zwischen ihm und dem Leib bildet, und weil der Leib wie die gesamte Natur nicht so in sich abgeschlossen sind, daß sie nicht zweckmäßigen Einwirkungen zugänglich wären, ohne deshalb ihre Gesetzmäßigkeit einzubüßen. Da dient gerade der Mechanismus des Leibes und der Natur als Voraussetzung für eine Einwirkung des Geistes; die mechanischen, physikalischen, chemischen Gesetze werden nicht aufgehoben, aber die vorhandenen Kombinationen dieser Art werden durch die Tätigkeit des Geistes modifiziert. Indem der Geist seine Zweckbegriffe realisiert, entsteht die Geschichte. Auch in der Geschichte gilt die Idee der Entwickelung. Diese beruht darauf, daß der Geist produktiv ist, und mittels seiner Zweckbegriffe auch eine Neugestaltung der Natur herbeiführt, die nur eine Fortsetzung der teleologischen Gestaltung der Organismen ist. Ist der Leib gebildet, so schließt sich daran die zweckvolle Tätigkeit des Geistes, der seinen Leib

zum Organ seiner Zweckbegriffe macht. Der menschliche Geist ist die konzentrierteste Kraft der Welt und daher beginnt mit ihm eine neue Entwickelung, weil neue Momente auftreten, die bisher nicht da waren; der einheitliche Geist bildet mit seiner Vernunft Zweckbegriffe, die er mittels der Einwirkung auf den Leib und durch den Leib auf die Natur realisiert, wobei er sich der Gesetze der Natur bedient. Ebenso aber vermag mittels des psychophysischen Mechanismus die Natur auf den Geist zu wirken, indem sie in ihm teils Empfindungen, teils Gefühle, teils Begehrungen wachruft, die das Material sind, das die Tätigkeit des Geistes zur Bildung von Zweckbegriffen anregt.

Man kann die Natur mechanisch, physikalisch, chemisch, teleologisch betrachten, ohne daß diese Betrachtungsweisen einander widersprechen, und man muß eine Einwirkung des Geistes auf die Natur in unbewußter Form in der typischen Gestaltung des organischen Lebens, in bewußter Form durch zweckentsprechendes Handeln auf die Natur zugeben, ohne deshalb das Naturgebiet in seiner Eigentümlichkeit preiszugeben, das gesetzmäßig behandelt wird. So kann der rechte Begriff der Entwickelung, der nur teleologisch möglich ist, und der rechte Begriff des Monismus, der Harmonie des Mannigfaltigen auf Grund einer alles zusammenhaltenden Einheit wohl aufrechterhalten werden.

Die Harmonie von Teleologie und Mechanismus zeigt sich auf das Glänzendste in der Technik, in welcher Kenntnis der mechanischen Naturgesetze vorausgesetzt ist, die das Fundament für ein zielbewußtes Beherrschen der Natur durch die Technik ist. Der Geist hat aber noch höhere Zwecke, in deren Dienst er die Technik stellen kann. Er bildet Ideale, höchste Zwecke, die in unendlicher Reihe in immer vollkommeneren Formen realisiert und zur Darstellung gebracht werden, was nur mittels des Naturmechanismus geschehen kann. Er kann aber auch das ganze Weltgetriebe erkennend auf eine Einheit zurückführen, die die Weltelemente, insbesondere die kausal wirkenden und die teleologisch wirkenden, und besonders die letzteren wieder in aufsteigender Linie, zusammengeordnet hat, indem die teleologisch

wirkenden Seelen im menschlichen Geiste zu selbstbewußt wirkenden Geistern gesteigert sind, die als solche imstande sind, nicht nur den ganzen Weltprozeß zu umfassen und nach seinem Sinn zu verstehen, sondern durch ihr Handeln auch zu immer vollkommeneren Stufen der Harmonie zu führen, zu einem mit der Natur im Einklang stehenden Geisterreich.

Mit der rechten Besonnenheit auf beiden Seiten läßt sich wohl die Begeisterung für die Naturwissenschaft mit dem wahren Interesse der Religion vereinigen, die auch in der Natur den Gott der Gesetzmäßigkeit verehrt, die sie selbst als ethische Religion für das ethische Leben und seine Durchführung mit Hilfe der Natur braucht. So wird eine Vereinigung der mechanischen, teleologischen und ethischen Weltordnung ermöglicht.

Die Geschichte der Philosophie des vorigen Jahrhunderts zeigt auf doppelte Weise die Tendenz, die Vereinbarkeit der Naturwissenschaft mit der Anerkennung der Selbständigkeit des Geistes zu verbinden. Einmal hat Kant in seiner Art den Gedanken des Cartesius erneuert, daß in der Natur ein strikter kausaler Zusammenhang besteht, während er auf der anderen Seite die vollkommene Selbständigkeit der praktischen Vernunft behauptete; mochte er auch früher beide in einen dualistischen Gegensatz bringen, so hat er doch in der Kritik der Urteilskraft den Versuch gemacht, zu zeigen, daß auch die Natur sich teleologisch auffassen lasse und daß diese teleologische Auffassung ihrerseits wieder die Brücke zu der Ethik bildet. Mochte bei Kant immerhin seine Auffassung der Naturobjekte als bloßer Erscheinungen der Durchführung dieser Betrachtungsweise hinderlich sein, er hatte doch damit für eine theistische Weltanschauung den Grund gelegt.

Denker wie Lotze, Ulrici, Harms haben den Theismus in dieser Weise vertreten, daß sie den mechanischen Kausalzusammenhang in der Natur mit einer teleologisch ethischen Weltanschauung verbanden, eine Einsicht, die sich bis in die Gegenwart in verschiedenen Modifikationen fortgesetzt hat.

Auf der anderen Seite hat derselbe Kant hypothetisch ein Wesen mit intellektueller Anschauung angenommen, in dem der

Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft verschwinden sollte. Hieran knüpfte die Schellingsche Identitätsphilosophie an, die aus der göttlichen Identität die reale und die ideale Potenz hervorgehen ließ, und die Natur als ein bis zum Menschen hin sich entwickelndes Stufengebilde aus der Mischung der realen und idealen Potenz unter dem Überwiegen der realen betrachtete, während andererseits nach ihm der Geist die Einheit dieser beiden Potenzen unter dem Übergewicht der idealen Potenz darstellte. So glaubte er, daß Geist und Natur als Evolutionen des Absoluten vereinbar seien, daß der Geist zuerst auch wieder die Natur zu seinem Inhalt habe, bis er seiner selbst vollkommen mächtig geworden, seinen geistigen Gehalt, seine Ideenwelt in der Natur darstellt, was nach ihm besonders in der Kunst der Fall ist. Ebenso hat GOETHE seinen Ausgangspunkt von der letzten Einheit genommen. Er sagt in diesem Sinn: „Die Übereinstimmung des Ganzen macht jedes Geschöpf zu dem, was es ist, und der Mensch ist so gut durch die Gestalt und Natur seiner oberen Kinnlade als durch Gestalt und Natur seines letzten Gliedes, seiner kleinen Zehe Mensch. Und so ist wieder jede Kreatur nur ein Ton, nur eine Schattierung einer großen Harmonie, die man auch im Großen und Ganzen studieren muß. Sonst ist jedes Einzelne nur ein toter Buchstabe." So will er auch in der „Metamorphose der Pflanzen" die besonderen Erscheinungen des herrlichen Weltgartens auf ein einfaches, allgemeines Prinzip zurückführen. „Jedes Einzelne ist kein Einzelnes, sondern ein Mehrfaches. Selbst insofern es als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbstständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind teils schon ursprünglich verbunden, teils finden und vereinigen sie sich. Sie entzweien sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion." Er belauscht die Pflanzen in ihrem Werden. So sind ihm Samenblatt, Stengelblatt, Kelchblatt, Blumenblatt, Staubfäden nur Formen eines Grundorganes, das er als Blatt bezeichnet. Ihm steht im Mittelpunkt des Interesses die Morphologie, d. h. die

Lehre von der Gestalt, Bildung, Umbildung der organischen Körper. Wie in der Lehre von den Pflanzen, so hat er auch in der Zoologie dieselbe Tendenz. Da sucht er einen Grundtypus, der sich in den verschiedenen Formen offenbart. In dieser Hinsicht hat man GOETHE als den Vorläufer der Entwicklungslehre bezeichnet. Er sucht überall die Übergänge: „Die Natur macht keine Sprünge; sie könnte kein Pferd machen, wenn nicht alle übrigen Tiere vorausgingen, auf denen sie wie auf einer Leiter zur Struktur des Pferdes heransteigt." GOETHE legt dem Naturprozeß, besonders der organischen Natur einen einheitlichen Typus zugrunde, nachdem sich die Reihe der organischen Wesen gestaltet haben sollte. Seine Auffassung der Natur geht nicht vom kausalen Mechanismus, sondern von der Einheit aus, die sich mannigfach offenbart. „Die Natur hat weder Kern noch Schale, sie ist alles mit einem Male[1])." Und dieselbe Einheit, die in der Natur sich offenbart, offenbart sich auch im Geiste, sowohl nach der moralischen Seite, „das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag", als auch nach der religiösen Seite, „wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken, wohnt nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Himmlisches entzücken". GOETHE sieht in Natur- wie Geisteswelt das eine Göttliche, das die Quelle aller Harmonie ist. So haben wir hier auch eine Vereinigung von Natur und Geist auf einer mehr pantheistischen Grundlage. Auch SCHLEIERMACHER hat auf der Schellingschen Basis der Identität die Vereinbarkeit von Geist und Natur behauptet. Seine Ethik hat als Inhalt das Handeln der Vernunft auf die Natur, oder das Naturwerden der Vernunft. Die Natur ist der Vernunft zugänglich, und vermöge des universalen, symbolisierenden Handelns vermag die Vernunft die Natur zu erkennen, die man seiner Meinung nach mechanisch, dynamisch und teleologisch betrachten kann.

So erhellt, daß auch in der neueren Zeit keineswegs bloß der Phänomenalismus oder Materialismus mit einer einseitig mecha-

[1]) Vgl. hierzu BIELSCHOWSKY, Goethe. Bd. 2. No. 15. S. 412 f.

nischen Weltanschauung herrscht, auch nicht bloß ein Dualismus zwischen Geist und Natur, zwischen praktischen Werturteilen und theoretischer, wertfreier Naturbetrachtung, sondern daß es genug Stimmen gibt, die eine Vereinigung der Natur und des Geistes unter Berücksichtigung der Selbständigkeit beider vertreten. Dabei erkennen die einen den mechanischen Kausalzusammenhang stärker an, betonen seine Vereinbarkeit mit der geistigen Produktivität, heben also den Unterschied zwischen Geist und Natur mehr hervor, ohne in Dualismus zu verfallen, während die andern einen Monismus vertreten, der die Gottheit als die gemeinsame Quelle betrachtet, aus der Geist und Natur hervorgehen, ohne den Unterschied beider zu verwischen[1]).

[1]) Der oben berührte Gegensatz zwischen reformierter und lutherischer Auffassung (s. o. S. 313), ist diesem Gegensatze verwandt.

Schluß.

Wir haben gesehen, wie der moderne Naturalismus in seinen verschiedenen Formen zu beurteilen ist. Es ist nicht zufällig, daß er auch in praktischer Hinsicht nach verschiedenen Seiten auseinander geht. Als praktischer Naturalismus geht er von dem Triebleben aus und wird Eudämonismus. Wie man nun theoretisch dem Monismus huldigen möchte, ohne doch den Pluralismus los werden zu können (s. o. S. 254 f.), so wird auch praktisch bald ein individueller Eudämonismus oder eine individuelle Bejahung des Willens zum Leben, bald ein sozialer Eudämonismus (Altruismus, Gemeinwohl) als das erlösende Wort verkündet. Aus diesem Gegensatz vermag der Eudämonismus nicht heraus zu kommen. Denn da er im Grunde doch nur die sich ausgleichenden Naturtriebe kennt, so kommt bald der selbstische, bald der soziale Trieb zur Bevorzugung, und einer löst den andern ab, ohne daß eine wirkliche Harmonie beider gefunden wird. Denn in Wahrheit kann diese Ausgleichung auf naturalistischem Wege doch nur so erfolgen, daß in letzter Instanz der egoistische Trieb das Motiv für die Willensbetätigung bleibt, sowohl dann, wenn man die Erfahrung gemacht zu haben glaubt, daß man auf rein egoistischem Wege nicht weiter kommt, als auch dann, wenn man dem sympathetischen Triebe folgt, weil man selbst dabei am glücklichsten ist. Und wenn man selbst den Altruismus als allgemeine Forderung aufstellen würde, so würde sich doch immer heraus-

stellen, daß jeder durch seine eigene altruistische Handlungsweise den andern zum Egoisten macht, indem er dessen Glückseligkeitstrieb zu befriedigen sucht. Kurz, die naturalistische Ethik kommt über ein Schwanken zwischen Egoismus und Altruismus nicht hinaus.

Ein zweiter Gegensatz kommt hinzu. Unter naturalistischer Voraussetzung stellt sich der Wille zum Leben als die charakteristische Grundlage der Ethik heraus. Nun ist aber dieses Leben stets vom Tode und der Vergänglichkeit begleitet. So wollen nun die einen um des Todes und der Vergänglichkeit willen die Verneinung des Willens zum Leben, während die andern die von der Natur ausgeschüttete Lebensfülle bewundern und verehren und der Bejahung des Willens zum Leben das Wort reden. Auch in diesem Gegensatze von Optimismus und Pessimismus bleibt die naturalistische Ethik stecken. Wir haben oben beide Richtungen in ihren Hauptvertretern betrachtet; auch hier zeigt es sich, daß, wenn es nicht unbedingte ethische Werte gibt, um deren willen auch das Leben da ist, über ein Schwanken in beiden Richtungen nicht hinauszukommen ist.

Denn jederzeit wird auch der optimistisch Angelegte die Mängel der natürlichen Endlichkeit sich nicht völlig verbergen können, und wenn der Inhalt seines Wollens nichts anderes als Bejahung zum Leben ist oder gar Bejahung zur Macht, so wird man mit Recht auf den Widerspruch hinweisen können, daß das Leben der einen sich nur mittels der Verminderung oder Zerstörung des Lebens von anderen erhalten läßt; so daß, wer möglichst seinen Willen zum Leben bejaht, dem Lebenswillen anderer hinderlich wird, und doch seinen eigenen Lebenswillen nur in sehr beschränktem Maße durchsetzen kann und am Schlusse dem Tode anheimfallen muß. Diese Erwägung aber bildet immer wieder den Übergang zum Pessimismus. Andrerseits kann die pessimistische Richtung der Verneinung des Lebens sich auch wieder schwer behaupten, da nun einmal der Lebenstrieb vorhanden ist und immer wieder frisches, junges Blut zirkuliert. Über dieses Schwanken kann man nur hinauskommen, wenn man selbständige Werte des Geistes anerkennt, wenn unbedingt Wertvolles, Vernünftiges

in endlichen Formen zur Darstellung kommen kann, wenn in immer gesteigerten Gestalten das absolute Wesen seinen Reichtum in der Welt durch die Geister offenbart.

Der praktische Naturalismus ist nur zu überwinden, wenn der Geist in seinen Zweckbegriffen einen eigenen wertvollen Inhalt hat, den er durch vernünftiges Wollen realisiert. Er kann aber nicht überwunden werden, wenn die Natur dem Geiste so dualistisch gegenübertritt, daß sie mit ihrem Kausalzusammenhange für Einwirkungen des Geistes nicht zugänglich ist. Die Überwindung des praktischen Naturalismus setzt eine theoretische Betrachtung der Natur voraus, welche den mechanischen Kausalzusammenhang mit der teleologischen Betrachtungsweise in Einklang zu setzen vermag. Ebenso verlangt aber die theoretische Erkenntnis, daß die praktischen Zweckbegriffe auch Gegenstand des theoretischen Erkennens seien, daß die theoretische Betrachtung ein allumfassendes Weltbild gewinne, in welchem alle Gegensätze schließlich in einer höchsten Einheit zusammengefaßt werden. In der Tat ist das theoretische Erkennen selbst ein Zweck und ein Teil der sittlichen Aufgabe, wie die Zweckbetrachtung Gegenstand des theoretischen Erkennens, d. h. die letzten Zwecke sind in sich vernunftnotwendig, und nicht von der Anerkennung des Willens abhängig, wenigstens nicht in anderem Sinne als auch jede theoretische Erkenntnis davon abhängt, daß man erkennen, d. h. derjenigen Mittel sich bedienen will, die allein Erkenntnis ermöglichen. Der kann nicht sittlich handeln, der nicht die Welt erkennt und keinen Einblick in den Naturzusammenhang hat, und der kann nicht wirklich erkennen, der sich nicht bewußt ist, daß das Erkennen auch eine sittliche Aufgabe sei. Man kann die praktische und theoretische Vernunft so wenig trennen, wie Vernunft und Willen[1]). Sonst hat man einen unvernünftigen Willen — der naturalistisch ist und eine willenlose Vernunft, der es an Sinn für die Realität der Wahrheit gebricht.

[1]) Vgl. hierzu meine Ausführungen in der Enzyklopädie über den Zweck. S. 238 f.

Verbesserungen.

S. 1 Z. 4 v. u. Setze nach Pessimismus: dualistisch.

S. 9 Z. 12 v. u. Statt: Appolonius lies: Apollonius.

S. 20 Z. 4 v. u. Statt: Wenn lies: Wie.

S. 45 Z. 14 v. o. Statt: rhetorischen lies: esoterischen.

S. 64 Z. 16 v. o. Streiche: „des Geistes".

S. 70 Z. 12 v. o. Nach „zugleich" setze hinzu: in sich wertvoll.

S. 76 Z. 10 v. u. (Anm.). Statt: bloß einer lies: bloß Einer.

S. 87 Z. 14 v. u. Statt: denn die lies: denn diese.

S. 88 Z. 14 v. o. Statt: der gegen Lust- und Unlustgefühl gleichgültig ist, lies: der innere Vernunftnotwendigkeit hat.

S. 109 Z. 17 v. u. Statt: Identitätslehre lies: Evolutionslehre.

S. 112 Z. 5 v. o. Statt: Romantiker selbst, bis lies: Romantiker, selbst bis.

S. 113 Z. 13 v. o. Statt: damit auch — lies: zugleich.

S. 113 Z. 17 v. o. Setze hinzu nach an: den Willen,

S. 119 Z. 1 v. u. Streiche: , es ist.

S. 129 Z. 16 v. u. Statt: das Faktum der Geschichte lies: das Urfaktum aller Geschichte.

S. 129 Z. 2 v. u. Setze nach „dann" hinzu: seine Kulturphilosophie und.

S. 130 Z. 18 v. u. Statt entsprechen lies: „entsprechen".

S. 130 Z. 15 v. u. Setze nach: „lassen" hinzu: und für dieses Gemeinsame ein Sprachbild setzen.

S. 130 Z. 11 v. u. Vor Was setze ein Anführungszeichen.

S. 131 Z. 10 v. u. Statt: und lies: in.

S. 160 Z. 14 v. u. Statt: V lies: XV.

S. 167 Z. 18 v. u. Statt: Gegenwert lies: Gegenwart.

S. 175 Z. 16 v. o. Statt: vornehme lies: moderne.

S. 178 Z. 16 u. 17 v. o. Streiche Z. 16 u. 17 und setze statt dessen: doch selbst wieder relativ, zerbrechlich, „ein Ende" ist.

S. 182 S. 7 v. o. Statt: das Mitleid, die Entpersönlichung lies: das Mitleid als Entpersönlichung.

S. 196 Z. 2 v. u. Setze zu S. 140 hinzu: S. 148.

S. 197 Z. 5 v. o. Statt: „die“ setze: „und“.

S. 208 Z. 17 v. o. Streiche: nun aber.

S. 219 Z. 7 v. u. Setze nach die Materie: scheint einerseits.

S. 219 Z. 6 v. u. Streiche: ist und setze nach Welt hinzu: zu sein. Andererseits soll der Mensch. Streiche: sei.

S. 219 Z. 5 v. u. Setze: nach Stoffwechsels: sein.

S. 229 Z. 17 v. o. Statt: selbst setze: allein und statt: ob die Atome setze: oder ob auch die Atome selbst.

S. 233 Z. 13 v. u. Nach Spencer streiche: ebenso auch und setze Z. 12 v. u. nach Welt: auch.

S. 233 Z. 9 v. u. Statt in der Natur derselben läßt: setze: sich in der Darstellung im Naturmechanismus erschöpfen läßt.

S. 233 Z. 5 v. u. Statt: so konnte man auch die Frage aufwerfen, lies: so warf man andererseits die Frage auf, ob usw.

S. 234 Z. 1 v. o. Nach deshalb setze hinzu: vom erkenntnistheoretischen sensualistischen Standpunkt aus.

S. 248 Z. 3 v. u. Nach befolgt setze hinzu: Naturalistischer Einfluß zeigt sich auch, wenn man im Zusammenhang mit der materialistischen Geschichtsschreibung die Religion nationalökonomisch verstehen will.

S. 249 Z. 2 v. o. Statt: die als künstlerische Idee lies: die künstlerische Idee dagegen.

S. 251 Z. 15 v. o. Statt: durch Militär und Schulzwang lies: durch Militär- und Schulzwang.

S. 254 Z. 2 v. u. Statt: Summe lies: Gesamtsumme.

S. 257 Z. 8 v. o. Streiche: oder Energie.

S. 260 Z. 2 v. u. Statt: das zwar lies: zwar das.

S. 264 Z. 16 v. u. Streiche: gerade.

S. 279 Z. 5 v. u. Nach Wohl setze hinzu: von einer solchen Ethik.

S. 287 Z. 14 v. o. Setze nach einem hinzu: realen.

S. 287 Z. 21 v. o. Statt: eine lies: eines.

S. 320 Z. 8 v. u. Zu: für eine setze hinzu: absolut teleologische, zuletzt.

Druck von Radelli & Hille in Leipzig

Werke der klassischen deutschen Philosophie in Neuausgaben

Georg Wilhelm Friedrich Hegels Sämtliche Werke

Kritische Gesamtausgabe in zwölf Bänden mit mehreren Bildnissen und Faksimiles sowie einem Geleitwort von Geheimrat Prof. Dr. Wilh. Dilthey, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Weiß

Subskriptionspreis: Brosch. pro Band 6 M., Ganzleinen pro Band 7.50 M., Halbfranz gebunden pro Band 8 M., Luxusausgabe pro Band 13 M., Einzelbände broschiert 7 M., Ganzleinen 8.50 M., Halbfranz gebunden 9 M.

Inhalts-Verzeichnis

Band I. Einleitung — Jugendschriften — Glauben und Wissen — Differenz — Naturrecht.
„ II. Phänomenologie.
„ III. Logik I.
„ IV. Logik II — Encyklopädie I.
„ V. Encyklopädie II und III.
„ VI. Rechtsphilosophie — Philosophie der Geschichte.
„ VII. Ästhetik.
„ VIII. Ästhetik.
„ IX. Religionsphilosophie.
„ X. Geschichte der Philosophie.
„ XI. Geschichte der Philosophie.
„ XII. Encyklopädie 1817 — Nachlaß — Register.

◆ ◆ ◆ ◆ Fritz Eckardt Verlag ◆ Leipzig ◆ ◆ ◆ ◆

DAS WELTBILD · HARTMANNS ·

VON

LEOPOLD ZIEGLER

Geheftet 2.50 M. Gebunden 3.50 M.

Professor Alois Riehl schreibt über dieses Buch: „Die Abhandlung ist von so entschiedener, ungewöhnlicher Begabung und großer seltsamer Fähigkeit, tiefe Gedanken zur Klarheit herauszustellen, daß sie gewiß bei jedem Sachkundigen die freudigste Aufnahme finden wird als **die weitaus beste Schrift über Hartmann und zugleich als sachlich wertvoller Beitrag zur Philosophie der Gegenwart.**"

Dr. Artur Buchenau in der Leipziger Lehrerzeitung: „ . . . Das System Hartmanns kann man in der vorliegenden Schrift Zieglers ganz vortrefflich kennen lernen . . . . Das Buch kann zur Einführung in das Hartmann-Studium empfohlen werden."

FRITZ ECKARDT VERLAG ·:· LEIPZIG

Religions-methodische Werke von Schulrat Dr. RICHARD STAUDE.

Kürzlich erschien:

Der biblische Geschichtsunterricht der Oberstufe:

Das Leben Jesu

In vierfacher Hinsicht ist Staudes Werk bedeutungsvoll: 1 In dem Verzicht auf die Anwendung der Formalstufen; 2. In dem Verzicht auf die Darstellung in Frage und Antwort; 3. In der Anordnung des Stoffes und 4. In der Behandlung der Wunder. In allen diesen Stücken wird es ebensoviel Erstaunen als Freude erwecken. In der Behandlung der Wunder wird sich der Verfasser den Dank der ganzen deutschen Lehrerschaft erwerben soweit sie vom Geist des Protestantismus erfaßt ist. Einst des Glaubens liebstes Kind, sind heute die Wunder, so sagt der Verfasser, nur noch dazu da, den Glauben zu gefährden. Wir leben in einer aufgeklärten Zeit. Darum sagt er den Kindern über sie die volle Wahrheit. In einem besonderen Kapitel führt er aber den Lehrer zunächst selbst ein in die Frage, wie die Wundererzählungen entstanden sind. Bei jeder Geschichte wird das dann im einzelnen gezeigt, und es wird bewiesen, welchen schönen Sinn, entsprossen aus der Bewunderung des hoheitsvollen, Liebe spendenden Wesens Jesu, die Wundererzählungen ausdrücken. So ist das Werk im Ganzen eine hervorragende Tat. Wie es Befreiung schafft vom Druck der Methode, sofern dieser durch starre Anwendung eines psychologisch unbestreitbar richtigen Verfahrens hervorgerufen war, so zieht es aus der Arbeit der Bibelforschung für den Religionsunterricht die wichtigste Konsequenz, die Darbietung der reinen Tatsache bezüglich der Wunder. Und wenn ein Mann wie Schulrat Dr. Staude diese Konsequenz zieht, dann kann man sicher sein, das Morgenrot des Tages, von dem an die Lehrer mit freiem, freudigem Geiste von Jesus in der Schule reden dürfen, beginnt am Himmel zu glänzen. Berlin, Pädagogische Zeitung. Januar 1911.

Dritter*) Ergänzungsband zu des Verfassers „Präparationen zu den biblischen Geschichten des Alten und Neuen Testaments“

geheftet 3.80,M. geb. 4.40 M.

Ausführliche Prospekte umsonst und portofrei.

*) Band 1. Der biblische Geschichtsunterricht der Unterstufe: Geschichten von Jesus, Abraham, Jakob und Joseph. Dritte und vierte durchgesehene Auflage (5. bis 8. Tausend). 2 M., gbd. 2.50 M. Band 2. Der biblische Geschichtsunterricht der Oberstufe: Das Alte Testament im Lichte des Neuen Testaments. (Erzvätergeschichte [Anhang: Die Urzeit] — Altisrael — Die Propheten — Die jüdische Gemeinde [Psalmen].) 2 M., gbd. 2.50 M.

Pädagogischer Verlag von BLEYL & KÄMMERER in Dresden-Blasewitz.

Werke der klaſſiſchen deutſchen Philoſophie in Neuausgaben

In dieſer Sammlung erſchienen bisher:

J. G. Fichtes Werke

Auswahl in ſechs Bänden

Mit drei Bildniſſen Fichtes, herausgegeben und eingeleitet von **Fritz Medicus,** ca. 4500 S. 8°. komplett 42 M., in Halbfranzbänden komplett 54 M., in Ganzleder 78 M. Einzelbände broſch. 7 M., in Halbfranz geb. 9 M.

F. W. J. v. Schellings Werke

Auswahl in drei Bänden

Mit drei Porträts Schellings und Geleitwort von Prof. Arthur Drews, herausgegeben und eingeleitet von **Otto Weiß,** CLXII und 2433 S., 8°, broſch. 25 M. in drei ſoliden Halbfranzbänden geb. 30 M.—.

Vorzugsausgabe, 30 numerierte Exemplare in Ganzlederbänden 40 M.

Einzeln: Bd. I broſch. 9 M., geb. 11 M.; Bd. II broſch. 8 M., geb. 10 M.; Bd. III broſch. 9 M., geb. 11 M.

Schleiermachers Werke

Auswahl in vier Bänden

Mit Geleitwort von Prof. D. Dr. Auguſt Dorner, herausgegeben und eingeleitet von Dr. **Otto Braun.** Die Predigten ſind von Prof. D. Johs. Bauer herausgegeben und mit kritiſchen Anmerkungen verſehen. Geſamtumfang ungefähr 2400 Seiten. Vollſtändig, broſchiert 28 M., vollſtändig, in vier ſoliden Halbfranzbänden gebunden 36 M.

Der einzelne Band broſchiert 7 M., gebunden 9 M.

Ausführliche Proſpekte koſtenlos!

FRITZ ECKARDT VERLAG · LEIPZIG

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124959278